


BERKELEY, CALIFORNIA







Digitized by the Internet Archive  
in 2022 with funding from  
Kahle/Austin Foundation



JAHRBÜCHER  
FÜR  
PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN  
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,  
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIVS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

---

ACHTER JAHRGANG.



LEIPZIG,  
VERLAG VON JOHANN AMBROSIVS BARTH.  
1882.

JAHRESBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

LEIPZIG

VERLAG

DRUCK

VERLAG

LEIPZIG

LEIPZIG

LEIPZIG

LEIPZIG

LEIPZIG



LEIPZIG

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

1893



X 27  
J 559  
v. 8

## Inhalt.

### Erstes Heft.

Seite

O. Pfleiderer, John Caird's Religionsphilosophie . . . . .	1
Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert. I. . . . .	34
Ad. Jülicher, Die Quellen von Exodus VII, 8—XXIV, 11. I. . . . .	79
H. Holtzmann, Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium. II. . . . .	128
Eberhard Waitz, Ueber 2. Kor. 5, 1—4 . . . . .	153
Georg Loesche, Minucius Felix' Verhältniss zu Athenagoras . . . . .	168
Benrath, Lucio Paolo Roselli . . . . .	179
J. C. van Slee, Zur Thomas a Kempis Frage . . . . .	185
R. A. Lipsius, Zur edessenischen Abgarsage. II. . . . .	190

### Zweites Heft.

Alex. Wernicke, Zur Religionsphilosophie . . . . .	193
Hasenclever, Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert. II. . . . .	230
Ad. Jülicher, Die Quellen von Exodus VII, 8—XXIV, 11. II. . . . .	272
H. Holtzmann, Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium. III. . . . .	316
Johannes Dräseke, Ueber den Verfasser der Schrift <i>Ἡγὼς</i> <i>Εὐάγγελιον μόνονον περὶ Θεότητος</i> . I. . . . .	343

### Drittes Heft.

Pünjer, Auguste Comte's „Religion der Menschheit“ . . . . .	385
Friedrich Baethgen, Der textkritische Werth der alten Ueber- setzungen zu den Psalmen. I. . . . .	405
H. Holtzmann, Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium. IV. . . . .	460
O. Pfleiderer, Paulinische Studien. I. . . . .	486
Ad. Jülicher, Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus . . . . .	538

	Seite
Johannes Dräseke, Ueber den Verfasser der Schrift <i>Πρὸς Ἐβραίους λόγος περὶ θεότητος</i> . II. . . . .	553
Friedrich Zimmer, Zur Erklärung von Hebr. 9, 14 . . . . .	569
Johannes Dräseke, Zu Gelzer's „Sextus Julius Afrikanus“ . . . . .	574

#### Viertes Heft.

Otto Kuttner, Bedeutung von Kant's Kritik der reinen Vernunft für die Gegenwart. . . . .	577
Friedrich Baethgen, Der textkritische Werth der alten Uebersetzungen zu den Psalmen. II. . . . .	593
W. Weiffenbach, Die Interpolation im Eingange des Marcus-evangeliums . . . . .	668
Karl Benrath, Die Summa der Heiligen Schrift . . . . .	681
Fritz Barth, Tertullian's Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln . . . . .	706
Benrath, Nachträgliche Notiz zu „L. P. Roselli“ S. 179 ff. . . . .	756



## John Caird's Religionsphilosophie.

Von

Otto Pfeiderer.

Die Vorlesungen über Religionsphilosophie, welche John Caird, Vicekanzler der Universität Glasgow und Kaplan der Königin von Grossbritannien, im letzten Jahr u. d. T.: „Introduction to the philosophy of religion“ (Einleitung in die Religionsphilosophie) veröffentlicht hat, scheinen mir die Beachtung der Leser dieser Zeitschrift in hohem Grade zu verdienen, da sie die prinzipiellen Fragen der Religionswissenschaft, die jetzt auch bei uns im Vordergrund der Debatten stehen, mit ungewöhnlichem Scharfsinn besprechen. Da das englische Buch selbst vermuthlich nicht Jedermann zugänglich ist, so dürfte eine ausführliche Reproduktion seines Inhalts hier am Ort sein.

J. Caird geht aus von der Frage: Ist Religionsphilosophie überhaupt möglich? Sie ist es nicht, wenn die religiöse Wahrheit entweder überhaupt die Grenzen menschlicher Erkenntniss übersteigt, oder nur durch das unmittelbare Bewusstsein, Intuition und Gefühl erreichbar ist, oder endlich den Inhalt einer bestimmten übernatürlichen Offenbarung bildet. Diese dreifachen Einwürfe gegen die Möglichkeit der philosophischen Erkenntniss der Religion, die von Seiten des Skepticismus, Mysticismus und Supranaturalismus ausgehen, sind also zunächst zu prüfen.

Die erstere Richtung hat ihren Hauptvertreter in England an Herbert Spencer, an welchen sich daher der Verf. in der Kritik derselben vorzugsweise hält. Seine Behauptung ist, dass Wissen und Religion von einander so verschieden sind wie das Bekannte vom Unbekannten und Unerkennbaren.

Die Wissenschaft hat es mit den bestimmten und begrenzten Erscheinungen und ihren gegenseitigen Verhältnissen zu thun; unbekannt und unerkennbar ist ihr der Hintergrund der Erscheinungen, der eben das Gebiet der Religion bildet. Das dunkle Jenseits der Erfahrung kann nur Gegenstand schweigender Ehrfurcht, aber keines bestimmten Denkens sein. Denn das Denken schliesst seiner Natur nach Bestimmtheit und also Begrenzung in sich, sonach ist das Unendliche als das nicht Begrenzte auch undenkbar; und das Denken ist immer Beziehung des Gedachten auf das Denkende, ist also immer relativ, der Begriff des Absoluten aber schliesst alle Relation aus, kann also ohne Widerspruch nicht gedacht werden. Obgleich aber seinem Was? nach völlig undenkbar, soll doch die positive Existenz des Absoluten ein nicht nur möglicher, sondern sogar nothwendiger Gegenstand des Bewusstseins sein. — Hierzu bemerkt Caird sehr gut, dass diese zwei Seiten der Theorie einen psychologisch freilich sehr erklärlichen Widerspruch bilden. Die Behauptung, dass unsere Erkenntniss beschränkt ist auf das Endliche und Relative, auf Phänomene, setzt nothwendig eine stillschweigende Beziehung auf etwas Anderes hinter den Phänomenen voraus von welchem unsere Erkenntniss abgesperrt ist, setzt also gerade das Wissen von der Existenz des unserm Wissen unzugänglichen Jenseits der Erscheinungen voraus. Wäre unser Wissen wirklich schlechthin auf das Endliche beschränkt, so könnten wir von dem Jenseits dieser Schranke keinerlei Bewusstsein haben, dann aber auch von unserm Beschränktsein selbst nichts wissen; wissen wir aber von unserm Beschränktsein, so auch von dem Jenseits der Schranke, und damit sind wir dann also nicht mehr schlechthin beschränkt. Das Wissen von der Schranke der Endlichkeit ist an sich selbst auch schon ein Herausgehen über dieselbe, ein Denken also des Unendlichen und Nichtrelativen. Und zwar müssen, wenn das Denken des Endlichen den Gedanken des Unendlichen als seinen Correlatbegriff einschliesst, beide Elemente im Gedanken mit der gleichen Realität gesetzt sein und muss also unsere Erkenntniss des einen ebenso treu und real sein, wie die des anderen. Es geht nicht, mit Spencer einerseits



das Absolute, um seine Unerkennbarkeit festzuhalten, als das zu definiren, was zum Denken keine Beziehung habe, und es dann doch wieder, um es nicht ganz und gar zu nichts werden zu lassen, halbwegs über die Grenze der Denkbarkeit herüberzuziehen; vielmehr gilt hier nur das entweder — oder: ist das Absolute undenkbar, so muss es diess ganz und gar und also eine Nichtexistenz sein, oder ist es denkbar, dann muss es auch wirklich Gegenstand eines realen und positiven, obgleich nicht erschöpfenden Denkens sein.

Nachdem Caird so die dialektische Unhaltbarkeit des gegnerischen Standpunktes aufgezeigt, sucht er denselben auch psychologisch zu erklären. Er findet seinen Grund einmal in der Verwechslung der Begriffe: undenkbar und unvorstellbar, und dann im falschen Abstrahiren: man bildet erst ein fingirtes logisches Wesen (*fictitious logical entity*) ohne alle Eigenschaften und Beziehungen und beschuldigt dann das Bewusstsein der Schwäche wegen seiner Unfähigkeit, diese Fiktion zu denken; in Wahrheit besteht diese Unfähigkeit nur in der Unmöglichkeit, einer Abstraktion selbständige Realität zu verleihen. Was übrig bleibt, wenn wir Sein vom Erkennen, Realität vom Gedanken scheiden, ist nicht ein unerkennbares Etwas, sondern einfach Nichtsein. Nichts kann für uns Realität haben, ausser sofern es fähig ist, in den Gedanken einzugehen, oder also sofern es an sich denkbare Realität ist. Freilich ist der Gedanke im Seienden nicht von uns geschaffen, sondern von uns gefunden. Alle unsere Wissenschaft geht aus von der stillschweigenden Voraussetzung, dass Gedanke, Vernunft in den Dingen ist, und ihr Zweck ist, die vernünftigen Beziehungen, Gesetze, Systeme, kurz die objektive Vernunft, die in der Wirklichkeit verborgen ist, an's Licht zu ziehen; sich selbst also sucht und findet der vernünftige Geist in der Welt wieder; dann kann aber auch das letzte Ziel des Denkens nicht ein Absolutes sein, welches einfach die Negation des Gedankens wäre, sondern vielmehr ein solches, welches alle endlichen Dinge und Gedanken nur darum in sich begreift, weil es selber die Einheit von Denken und Sein ist. Und von einem solchen Absoluten wird dann auch der endliche Geist so wenig durch unübersteigbare

Schranken getrennt sein, dass er vielmehr in ihm die höchste und vollkommenste Verwirklichung seiner eigenen Freiheit und Lebendigkeit findet.

Caïrd fragt schliesslich noch, ob dem Spencer'schen „Unerkennbaren“ gegenüber der Mensch wirklich die Gefühle der Ehrfurcht, Demuth, der frommen Scheu haben könnte? Er hält es für unwahrscheinlich, dass Menschen, die ihr ganzes Leben der denkenden Erforschung der Wahrheit widmen, im Stande sein sollten, eine Gottheit zu verehren, „welche nicht mehr noch weniger ist als die Apotheose der Ignoranz“. Freilich enthält alle Religion ein Element von Mysterium, aber eine Religion, die ganz nur Mysterium wäre, ist ein absurder und unmöglicher Begriff. Die Religion des „Unerkennbaren“ steht dem gedankenlosen Fetischdienst am nächsten. Was uns vor dem Unendlichen mit Ehrfurcht erfüllt, ist nicht, dass es ein uns undenkbares Etwas wäre, sondern vielmehr, dass in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind, das ganze unerschöpfliche Reich der Wahrheit, in welchem der denkende Geist einen stets wachsenden Antrieb und Stoff zu Bewunderung und Entzücken findet. Es ist eine seltsame Verkehrtheit, das Caput mortuum einer logischen Abstraction, das Phantom des „Unerkennbaren“ an die Stelle der höchsten Realität zu setzen und das Gegentheil der Vernunft zum höchsten Verehrungsobject für den vernünftigen Geist zu machen.

Von der Spencer'schen Theorie, nach welcher das religiöse Object einfach unerkennbar ist, unterscheidet sich die Ansicht derer, welche zwar eine Kenntniss von Gott und göttlicher Wahrheit zugeben, aber nicht als eine denkend vermittelte, sondern nur als unmittelbare, intuitive, gefühlsmässige. Diese Theorie, die sich in verschiedenen Formen bald philosophisch, bald populär ausgedrückt findet, hat zum Motiv meistens das Bestreben, dem Criticismus der Vernunft durch Leugnung ihrer Jurisdiktion zu entfliehen. Aber die Abneigung gegen das vernünftige Denken in der Religion hätte nur dann Berechtigung, wenn das kühle Denken sich selbst an die Stelle des warmen Gefühls zu setzen oder auch direct Religion zu erzeugen beanspruchen würde. Aber diese

Annahme beruht auf Irrthum. Die Philosophie setzt ja die Religion voraus, macht also ebensowenig Anspruch darauf, die Frömmigkeit zu ersetzen oder zu erzeugen, als die Ethik oder Aesthetik die Sittlichkeit oder Kunst schaffen wollen. Ueberall geht die lebendige, schöpferische Wirklichkeit voraus und nacher erst reflektirt der denkende Geist auf den vernünftigen Sinn des ohne sein Denken Gewordenen; so ist auch die andächtige Erhebung des Gemüths zu Gott etwas anderes als das Denken über diese Erhebung: aber eben desswegen, weil Religion und Theologie, Intuition und Spekulation verschiedenartige Geistesbethätigungen sind, sind sie keine Rivalen und ist ihr beiderseitiger Werth nicht nach demselben Kriterium zu bemesen.

Wohl ist es wahr, dass die denkende Erkenntniss, indem sie ihr Werk mit der Analysis, Theilung und Abstraktion beginnt, den reichen und harmonischen Inhalt der unmittelbaren Erfahrung einzuengen und zu zerstückeln scheint. Aber diess Opfer der unmittelbaren Einheit des Lebens ist doch nur der nothwendige Schritt auf dem Wege zu der höheren Einheit des Gedankens, in welcher auch die Gegensätze, die Einseitigkeiten der Erfahrung aufgehoben und versöhnt sind. Wenn nun auf allen anderen Gebieten diese denkende Erkenntniss der instinktiven und unkritischen Kenntniss gegenüber einen eigenthümlichen Werth hat, warum sollte diess nur auf dem wichtigsten Gebiet, in der Religion nicht der Fall sein? Für die Enge einer unechten scholastischen Wissenschaft, von deren Formeln das religiöse Gefühl sich mit gerechter Ungeduld abwenden mag, darf doch die wahre Philosophie nicht verantwortlich gemacht werden.

Auch die Besorgniss, dass Gott durch denkende Begründung der Religion von etwas Anderem abhängig gemacht, also verendlicht würde, trifft nicht zu; Gott soll ja nicht bewiesen oder erkannt werden durch etwas seinem eigenen Wesen Fremdes, sondern aus seiner Selbstoffenbarung in der Welt und uns. Die Religionsphilosophie ist nicht das Raisonement eines endlichen Beobachters über Gottes Natur und Verhältniss zu uns, sondern ist „einfach eine bewusste Entwicklung des Prozesses, welcher implicate in der Religion,

ihren Gefühlen und Thätigkeiten gegeben ist, des Prozesses, in welchem der endliche Geist sich seiner Endlichkeit und Selbstgenügsamkeit entschlägt und sein wahreres Selbst in dem Leben und Wesen Gottes findet“. Diess menschliche Wissen von Gott ist aber in anderer Hinsicht Gottes Wissen von sich selbst.

Wozu aber bedarf es der philosophischen Erkenntniss der Religion? warum genügt die intuitive mit ihrer unmittelbaren Gewissheit noch nicht? Einmal darum, weil gar Manches eine unmittelbare Erfahrungsgewissheit zu sein scheint, was bei näherer Untersuchung vielmehr das Resultat ist sehr vermittelter aber unbewusster Ideenkombinationen, die Nachwirkung ungeprüfter populärer Annahmen, der Niederschlag der intellektuellen Atmosphäre, in welcher der Einzelne aufgewachsen ist. Aber auch wo ein Bewusstsein wirklich ein unmittelbares ist, kann es doch als eine bloss subjektive, sonach partikuläre und zufällige Erfahrungsthatsache keinen Anspruch auf objektive und für Alle nothwendige Wahrheit erheben. Behaupte ich, dass gewisse religiöse Ideen darum wahr seien, weil mein Bewusstsein intuitiv und unmittelbar ihnen entspreche, so kann mit ganz dem gleichen Recht jeder Andere entgegenen, dass er keine solche Anschauungen habe, oder dass die seinigen für ganz andere Ideen und Doktrinen als die von mir gehegten Zeugniß ablegen. Beruft man sich aber auf die Uebereinstimmung der Anschauungen Vieler, so ist zu entgegenen, einmal, dass auch diese noch keine sichere Gewähr der Wahrheit bieten würde, da ja, wie die Geschichte lehrt, ganze Völker und Generationen Meinungen theilen können, die sich im Fortschritt der Erkenntniss als Irrthümer herausstellen; und sodann, dass es thatsächlich unmöglich ist, auch nur zwei Zeitalter oder in jedem Zeitalter auch nur zwei Völker aufzuzeigen, in welchen sich über die fundamentalsten religiösen und sittlichen Fragen genau die gleichen Ansichten finden würden. Will man aber unter den verschiedenen Aussagen des unmittelbaren Bewusstseins eine Auswahl treffen, so bedarf man nothwendig ein Kriterium der Vorzüglichkeit der einen vor den anderen, das nicht selber wieder ein bloss subjektives sein kann. Hieraus



ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass „die letzte Instanz, an welche wir in religiöser Wahrheit appelliren, nicht subjektive Begriffe und Eindrücke sein können, welche so variabel sind, als die Einflüsse von Temperament, Tradition und Gesellschaft, denen unser Gemüth unterworfen ist; sondern es ist die objektive Autorität der Vernunft selbst, welche in ihrer Universalität, ihrer Absolutheit, ihrer Selbstübereinstimmung allein das Recht hat, alle individuellen Gedanken zu beherrschen, und allein die Macht, die unwiderlegliche Vergewisserung von ihren eigenen Aussagen zu geben“.

Nur muss man die vernünftige Begründung der religiösen und sittlichen Ideen nicht in dem empiristisch-skeptischen Sinn verstehen, als ob sie zu blossen Willkürprodukten der Gesellschaft, somit zu blinden und irrationellen Vorurtheilen herabgesetzt werden sollten.

Die Furcht vor dieser skeptischen Erschütterung unserer höchsten Ueberzeugungen ist es, was Viele dem Mysticismus in die Arme treibt. Mit Unrecht. Die Alternative liegt doch nicht so, als ob es für unsere höchsten Ueberzeugungen nur entweder einen schlechten Grund oder überhaupt keinen Grund geben könnte. Nicht wegerklären, sondern erklären und rechtfertigen will die Vernunft unsere Glaubensüberzeugungen. Die einzige und höchste Rechtfertigung aller Ideen besteht aber darin, dass sie sich erweisen als notwendige Momente des organischen Ganzen, der ewigen Ordnung, deren System die allgemeine Wahrheit bildet und die nur ein anderer Name ist für Ihn, der Anfang und Ende, Quelle und Gipfel aller Gedanken und Wesen ist.

Der dritte prinzipielle Einwurf gegen die Möglichkeit einer philosophischen Erkenntniss der Religion kommt von Seiten des Supranaturalismus: Die religiöse Wahrheit ist eine positive, auf der Autorität der Offenbarung beruhende, entzieht sich daher aller Untersuchung, Prüfung wie Begründung durch die menschliche Vernunft. Diesem Gegner giebt Caird zunächst zwar völlig zu, dass alle Religion, weil eben nicht bloss subjektiv menschliches Produkt, sondern Gemeinschaft des endlichen Geistes mit dem unendlichen, auch Offenbarung voraussetze oder zu ihrem untrennbaren Correlat habe; die

Frage sei nur die, wie man dieselbe und ihr Verhältniss zur menschlichen Vernunft zu denken habe? Und er stellt hierfür den trefflichen Kanon auf: „Jede Fassung der Offenbarung, welche die Aktivität der menschlichen Vernunft im Gebiet der Religion ausschliesst, ist unhaltbar.“

Die reine Entgegensetzung von Vernunft und Offenbarung ist zwar manchmal von Kirchenvätern und Skeptikern behauptet worden, um das Dogma gegen die zweifelnde Vernunft (oder auch die letzte gegen das herrschende Dogma) zu sichern. Aber es ist diese Verhältnissbestimmung zwischen Religion und Wissenschaft augenscheinlich unmöglich; der menschliche Geist ist nicht so in sich selbst zerspalten, dass im selben Bewusstsein Glaube und Vernunft neben einander und doch im Widerspruch mit einander bestehen könnten. Die Vernunft wird nicht unterlassen können, nach den Gründen der beanspruchten Autorität des Glaubens zu fragen. Eine Autorität aber, die durch Vernunft ihr Recht, unvernünftig zu lehren, beweisen will, ist eine unmögliche Annahme. Die Vernunft liegt uns immer näher als jede äussere Autorität, und keinerlei ausser uns gelegene Beweisgründe genügen, ihr Zeugniß umzustürzen. Auch kein Wunder vermöchte etwas zu beweisen zuwider der absolut unverbrüchlichen Ordnung der metaphysischen und moralischen Vernunftgesetze. Der Versuch, jenes unreele Aequilibrium zwischen Glauben und Vernunft aufrecht zu halten, muss daher entweder zu praktischem Unglauben oder zu gewaltsamer Unterdrückung der Zweifel führen.

Gemildert wird nun zwar der Gegensatz durch die von Leibnitz an beliebte kirchliche Wendung: die Offenbarung widerstreitet nicht der Vernunft, aber übersteigt sie. Ihr Inhalt kann von der menschlichen Vernunft ohne Selbstwiderspruch angenommen, aber nicht von ihr begründet, begriffen werden, da er zwar einer höheren Vernunft entspricht, aber den engeren Gesichtskreis der niederen menschlichen Erkenntnissfähigkeit überragt. Allein wo soll hierbei die Scheidelinie zwischen der niederen und höheren Vernunft gezogen werden? woran soll ich dieselbe erkennen? An der erfahrungsmässigen Schwierigkeit der Erkenntniss gewisser

gegebener Lehren? Aber sollte ein Problem schon einfach desswegen unlösbar sein, weil es bis jetzt nicht gelang, es zu lösen? Oder sollte meine Vernunft eine absolute Schranke a priori bestimmen können? Aber ist nicht das Denken, indem es eine Schranke bestimmt, eo ipso auch schon über dieselbe hinausgeschritten? Darum wird das, was nicht bloss zeitweise und individuell, sondern allgemein und immer über die menschliche Vernunft geht, in Wahrheit auch wider sie sein. Es giebt nur eine Vernunft; was mit dieser nicht in Zusammenhang gebracht werden kann, ist eben unvernünftig.

Gleichwohl enthält auch die Theorie von der Uebernünftigkeit der Offenbarung insofern ein Korn Wahrheit, als die Kenntniss von göttlichen Dingen dem menschlichen Geist immer zuerst aufgeht in den Formen des Gefühls, der unmittelbaren Wahrnehmung, der Vorstellungen, welche nicht absolute Wahrheit sind, sondern Wahrheit eingezwängt in endliche Bilder und versinnlichte Begriffe. Sollen aber diese Vorstellungen nicht bloss Illusionen sein, so müssen sie wenigstens implicite, in das irdische Bild eingewickelt vernünftige Gedanken enthalten und in Beziehung stehen zu den ewigen Realitäten. Eben nur dieser implicite vernünftige Gehalt ist es, was einer Offenbarung überzeugende Kraft und sittlichen Einfluss auf den menschlichen Geist verleiht. Hat sie aber, wenn auch unter sinnlichen, unangemessenen Formen, vernünftigen Gehalt, so muss es nicht bloss möglich sein, denselben vernünftig zu erkennen, sondern es ist diess geradezu nothwendig, eben um die bleibende Wahrheit derselben loszulösen von den zufälligen Formen ihrer sinnlichen Verschleierung.

Nachdem so die Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Religion gegen verschiedene Einwürfe siegreich vertheidigt ist, beginnt Caird mit der Nachweisung der Nothwendigkeit der Religion. Nicht dass jeder Mensch wirklich Religion habe, soll behauptet werden; ebensowenig soll aus der Geschichte eine dürftige Abstraktion von religiösem Gemeinbesitz der Menschheit gewonnen werden; sondern bewiesen soll werden, dass die Religion im Wesen des menschlichen Geistes mit Nothwendigkeit begründet ist, dass er, um ganz

er selbst zu sein, nothwendig sich über sich selbst zum unendlichen Geist erheben muss.

Da die prinzipielle Negation dieser These in der materialistischen Ansicht von der Welt und dem Menschen liegt, so schickt Caird seiner positiven Beweisführung eine Widerlegung des Materialismus voraus, die sich überaus vortheilhaft vor der gewöhnlichen apologetischen Behandlung dieses Themas auszeichnet. Caird will nicht den Argumenten der Materialisten gegenüber seine Zuflucht nehmen zum Begriff eines anthropomorphen Schöpfers, mit dessen willkürlicher Allmacht die Schwierigkeiten ja freilich sehr leicht, aber nur zu leicht gelöst seien, nämlich auf Kosten sowohl der Unendlichkeit Gottes als der wahren Einheit der Welt und des wesentlichen und nothwendigen Bandes zwischen beiden; diese dualistische Weltansicht, weit entfernt den Materialismus gründlich zu überwinden, drückt ihm vielmehr die stärksten Waffen in die Hand. Ebenso wenig sucht Caird dem Materialismus auszuweichen durch die bei uns jetzt so beliebte Weise der Berufung auf die Unwissbarkeit des „Dings an sich“ — im Grunde nur eine feige Flucht, bei der man den unüberwundenen Feind doch immer im Nacken hat. Nein, unser tapferer Schotte fasst den Ochsen frischweg bei den Hörnern und wirft ihn in zwei Gängen zu Boden. Er zeigt zuerst, dass der Materialismus, während er den Geist ausschliessen oder zu einer Funktion des Stoffes herabsetzen will, ihn doch thatsächlich voraussetzt oder stillschweigend zum Ausgangspunkte macht. Denn während er mit puren materiellen Thatsachen und Erfahrungen zu hantiren meint, braucht er doch immer Abstraktionen, wie „Kraft, Gesetz, Stoff“, und behandelt diese in seinen Untersuchungen und Raisonsnements wie reale Dinge, die unmittelbar ohne alle Aktivität des Geistes gegeben wären, und doch sind das alles in Wahrheit metaphysische Begriffe, die in keiner Sinnesempfindung jemals als solche gegeben sind, sondern durchaus nur dem Reiche des Geistes entstammen, welches der Materialist ignorirt oder leugnet. Was uns durch die Sinne gegeben wird, ist an sich nur die zusammenhangslose Masse der Empfindungen; was erst dies Chaos zur Welt der Er-



fahrung gestaltet, ist das Gesetz, das Gesetz aber ist nur aus dem Denken und für dasselbe. Um also irgendwelche Erkenntniss auch nur zu ermöglichen, muss immer schon der Gedanke oder das Denken selbst vorausgesetzt werden, von welchem der Materialist uns überreden möchte, dass es das Resultat des Stoffes sei, der nur als Objekt des Denkens etwas ist.

Nächst diesem *circulus vitiosus* ist das weitere Grundgebrechen des Materialismus, dass er, um einheitliche Erkenntniss der Welt zu gewinnen, die höheren und höchsten Daseinsformen, das organische und geistige Leben, im Niedersten, der mechanischen Kraft, begründet sein lässt, während er an den entscheidenden Stellen doch selber die Unerklärbarkeit jedes Empfindungs- und Bewusstseinszustandes aus physikalischer Atombewegung zugeben muss und thatsächlich zugiebt. Diese Unerklärbarkeit (das berühmte „*ignoramus et ignorabimus*“) liegt aber nicht am Mangel unseres Erkenntnissvermögens, sondern ist einfach die Folge des unmöglichen Problems, das durch die materialistische Hypothese gestellt wird. Stellt man erst das Prinzip auf, dass heterogene und inkommensurable Klassen von Erscheinungen zusammenzufassen seien unter einer Kategorie, die nur auf eine derselben anwendbar ist, dann darf man sich nachher nicht wundern, wenn man kein verbindendes Band zwischen ihnen entdecken kann. Statt des vergeblichen Versuches, aus dem Niedersten das Höchste zu erklären, wäre die richtige Erklärung vielmehr in der Umkehrung dieser Ordnung zu finden, darin, dass man den Schlüssel zum Anfang beim Ende sucht, dass man in den ersten Anfängen schon die bestimmte Beziehung, Verheissung und Vorbildung auf das Letzte und Höchste findet, auf den Geist, dessen Gedanken dann aber auch schon von Anfang und durch die ganze Entwicklungsreihe hindurch die bestimmenden Gesetze, die spezifischen Wesensprinzipien jeder Gattung bilden. Dabei bleibt das Recht der Naturforschung in der Annahme einer stetigen Entwicklung, einer gesetzmässigen Vermittelung jedes Höheren durch das Niedere völlig gewahrt, und ist doch Vernunft das alles beherrschende Prinzip, jede neue Stufe der Entwicklung eine specifisch ver-

schiedene, eine tiefere Selbstoffenbarung ihrer allgegenwärtigen Macht.

Der endliche Geist, obgleich vermittelt durch die Natur, ist doch eben als Geist, als die selbstbewusste Einheit seiner selbstgesetzten Unterschiede, von Anfang schon über die Natur hinaus, ist im virtuellen Besitz einer Art von Unendlichkeit, und sein wahres Leben besteht in dem endlosen Bestreben, das aktuell zu seinem Eigenthum zu machen, was von Anfang es virtuell ist. Zuerst zwar bei seinem Erwachen findet er sich so gut wie alle Naturwesen im Banne der Endlichkeit, beschränkt durch die Schranken der Aussenwelt, passiv gegenüber ihren Einflüssen. Aber schon in den Anfängen seiner Erkenntniss der Natur bricht er die Schranke zwischen sich und ihr nieder und findet im Objekt der Aussenwelt ein seinem eigenen wesentlich verwandtes Sein und Leben wieder. Wir sehen nicht bloss den Spiegel der Natur, sondern auch uns selber in demselben; alles, was in ihr von System, Ordnung, Zusammenhang sich findet, ist nichts dem Geist fremdes, sondern ist die Enthüllung seines eigenen Reiches der Intelligenz. Noch unmittelbarer finden wir in der geselligen Welt, während sie unsere Individualität beschränkt, die Erweiterung unseres engen Selbst; was wir Liebe nennen, ist in Wahrheit das Finden unseres eigenen Lebens in dem Leben Anderer, das Verlieren unseres individuellen Selbst, um ein weiteres Selbst zu gewinnen; je weiter die Kreise unserer Sympathie sich erweitern, desto mehr entfliehen wir der Endlichkeit des individuellen Selbst und nähern uns einem Leben, welches unendlich und universell ist. Aber dieser Prozess der Entschränkung ist nie vollendet; die vollkommene Einheit des Ideals und der Wirklichkeit, des universellen und individuellen Lebens wird nie wirklich erreicht, sondern ist das Ziel, das, indem wir es verfolgen, uns immer wieder entschwindet. Wir sind nie, sondern werden immer nur, wozu wir bestimmt sind. Aber eben diese Unterscheidung zwischen unserer Wirklichkeit und dem angestrebten Endziel auf intellektuellem und sittlichem Gebiet, diese stete Unbefriedigung mit der begrenzten Wirklichkeit, diese schrankenlose Fortschrittsfähigkeit verräth unsere unendliche Bestimmung und

schliesst also in sich das (latente) Bewusstsein einer unserem Zwiespalt vorausgesetzten wirklichen Einheit des Gegensatzes und unserer wesentlichen Beziehung auf diesen unendlichen Grund unserer potentiellen Unendlichkeit. So liegt die Nothwendigkeit der Religion im Wesen unseres Geistes, in seinem Gegensatz von unendlicher Anlage und endlicher Wirklichkeit begründet.

Den Prozess, durch welchen der menschliche Geist sich zur Gotteserkenntniss erhebt, schildern die sogenannten Gottesbeweise, die als Analysis der unbewussten oder implicirten Logik der Religion ihren grossen Werth haben, wenn sie auch nicht Beweise im gewöhnlichen Sinn sind. Der kosmologische Beweis ist nach Caird Ausdruck unserer Unfähigkeit, beim Endlichen und Zufälligen als einem letzten stehen zu bleiben, unseres inneren Dranges, über das Endliche uns zum Unendlichen zu erheben. Aber das hierdurch erreichte Unendliche ist noch nicht das wahre, da es nur erst die Negation des Endlichen ist, nicht dessen positiver Grund. Auf einen solchen will das teleologische Argument aus der Zweckmässigkeit der Welt schliessen, aber dieser Schluss ist aus mehrfachen Gründen unzureichend: einmal weil die Zweckmässigkeit der Dinge keineswegs so durchgängig und lückenlos ist, als für einen zwingenden Induktionsbeweis nöthig wäre; sodann weil der Begriff eines nach äusserlichen Zwecken sein Material bearbeitenden Bildners mit der absoluten Allmacht und Weisheit ebensowenig vereinbar ist, als mit der eigenen Lebendigkeit und Selbstentwicklung der Natur; endlich würde der Beweis in seiner gewöhnlichen Fassung auf ein ganz äusserliches Verhältniss zwischen Gott und Welt führen, auf einen *deus ex machina* von willkürlicher Macht, der weit hinter dem Wesen zurückbliebe, aus welchem und durch welches und zu welchem alle Dinge sind. Ueber diese äusserliche Beziehung von Gott und Welt weist aber schon die christliche Logoslehre hinaus, nach welcher Gott nicht ein bloss abstraktes Unendliches ist, das sich in spröder Selbstgenügsamkeit abschliessen würde, sondern ein Unendliches, welches seiner eigenen Natur nach sich offenbaren und mittheilen muss an eine Welt endlicher

Existenzen. Und eben darauf führt auch die „innere oder essentielle Teleologie“, welche von den Vorwürfen gegen den gewöhnlichen „Zweckbeweis“ nicht mehr getroffen wird, denn sie betrachtet die Welt als ein organisches Ganze, eine sich selbst entwickelnde und sich selbst realisirende Idee, und lässt die göttliche Intelligenz nicht von aussen eingreifen, um nach willkürlichen Absichten Lücken auszufüllen oder Korrekturen anzubringen, sondern erkennt sie als das inwendige Leben und die Vernunft aller Dinge, die von Anfang schon auf ihre Selbsthervorbringung am Ende abzielt. Diess ist aber nach Caird ein Gesichtspunkt, der schon über den Standpunkt des Zweckbeweises hinausliegt und der höheren Lösung des Problems zuführt. Diese findet er im rechtverstandenen ontologischen Beweis, dessen wahrer Sinn der ist: dass die im endlichen Bewusstsein gegebene Beziehung von Denken und Sein deren Einheit in einem absoluten Bewusstsein voraussetzt. Erst hierin liegt auch der tiefste Grund der Religion. „Begreifen wir Gott als unendlichen Geist oder als das universelle unendliche Selbstbewusstsein, auf welchem das bewusste Leben aller endlichen Geister beruht, und dessen eigenste Natur eben diess ist, sich in und an sie zu offenbaren: dann haben wir vor uns einen Begriff des Wesens Gottes und des Wesens des Menschen, welcher die Religion nothwendig macht, indem er sie in gewissem Sinne zur höchsten Realisirung beider macht.“

Nachdem so die Nothwendigkeit und objektive Wahrheit der Religion vom anthropologischen und theologischen Gesichtspunkte aus im Allgemeinen festgestellt ist, geht Caird über zur näheren psychologischen Untersuchung des religiösen Bewusstseins. Hier wird die Gefühlstheorie einer sehr scharfsinnigen Kritik unterzogen. Die Religion ins Gefühl setzen, ist ein innerer Widerspruch, da eine Religion des blossen Gefühls sich selber nicht einmal als Religion wissen würde; wie jedes Gefühl, so kann auch das religiöse seinen spezifischen Charakter und unterscheidenden Werth eben nur erhalten durch die Beziehung auf ein gewusstes Objekt. Die Gefühle rein für sich genommen unterscheiden sich bloss durch den Stärkegrad der Erregung und durch ihre Lust oder Un-



lust; aber welcher Art das ihnen entsprechende Objekt sei, ob gut oder schlecht, werthvoll oder gemein, real oder imaginär: über alles diess geben die Gefühle an sich noch gar keine Kunde. In der Religion so wenig als sonstwo lässt sich aus einem so subjektiven, veränderlichen und kapriziösen Ding wie das Gefühl ein Kriterium des objektiven Werthes entnehmen. Auch der roheste Fetischdiener kann ja sehr intensive, exaltirte Gefühle haben. Das Gefühl in der Religion zeigt also nur, dass die Religion die meine, ein Theil meiner Erfahrung ist; aber der Werth dieser Erfahrung hängt ab von der Stufe meiner moralischen und geistigen Kultur. Dass Wahrheit in den religiösen Gefühlen ist, beruht nicht darauf, dass es Gefühle sind — die Form des Gefühls entspricht vielmehr am wenigsten der Allgemeinheit des religiösen Objekts — sondern darauf, dass es ein geistiges selbstbewusstes, Wesen ist, welches diese Gefühle hat.

Erkenntniss wird also von Anfang auch zum Wesen der Religion gehören. Aber welcher Art wird die religiöse Erkenntniss sein? Nicht rein wissenschaftliches oder philosophisches Wissen; einem geistigen Wesen, welchem die Wahrheit von Anfang seiner Natur nach an sich, virtuell und implicite, eigen ist, wird dieselbe in einer „repräsentativen“ Form aufgehen, indem die materiellen Objekte, die Dinge im Raum und Ereignisse in der Zeit, welche in uns das Bewusstsein geistiger Realitäten erwecken, zugleich die Bilder oder Symbole für uns werden, durch welche wir die übersinnlichen und ewigen Dinge schauen. So fand der Naturmensch in den erhabenen Erscheinungen der Naturwelt die Bilder des Unsichtbaren und Ewigen, das er suchte. Noch reicher und mannigfacher komplizirt sind die Ideen, die sich uns in geschichtlichen Ereignissen verkörpern. Wenn wir z. B. von den äusseren Vorfällen eines individuellen Lebens aufsteigen zur Idee eines sittlichen Charakters, werden jene Vorfälle uns Repräsentanten geistiger Realitäten, die weit über ihren buchstäblichen Bereich hinausgehen; wir verweben sie zu einer Einheit, ergänzen zum Vereinzelten das verborgene geistige Band, dringen durch die äussere Schaafe der Fakta zu einem tieferen, reicheren und bleibenderen Hinter-

grund durch, und gewinnen so eine Erkenntniss auf dem Wege der Anschauung, die, wenn auch ohne philosophische Form, doch Wahrheit enthält. So ist das Leben Christi für das christliche Bewusstsein zum repräsentirenden Symbol des reichsten Schatzes moralischer Ideen geworden, es hat ein Ideal sittlicher Schönheit den Gläubigen gegeben, das für sie den absoluten Maassstab der Vollkommenheit bildet. Dabei findet allerdings zunächst keine Unterscheidung zwischen dem Faktum oder Symbol und der Idee, welche es repräsentirt, statt. Das allgemeine Prinzip wird nicht in bewusst reflektirender Weise geschieden vom materiellen Objekt, vom historischen Ereigniss, von der individuellen Persönlichkeit, welche das unmittelbare Objekt des Gedankens ist. Aber obgleich so das Universale und Partikuläre mit einander verbunden oder konfundirt werden, ist doch unbewusster Weise durch das Partikuläre hindurch das Universale dem Gemüthe wirklich gegenwärtig. Für dieses der religiösen Erkenntniss eigenthümliche Ineinander von Geistigem und Sinnlichem ist die Sprache selber der ursprünglichste Beleg: alle ihre geistigen Begriffe sind von sinnlichen Anschauungen ausgegangen und ursprünglich in gröberem sinnlichem Sinn verstanden worden, haben aber allmählich die sinnliche Bedeutung ganz abgestreift oder zur blossen bildlichen Ausdrucksform des geistigen Sinnes ihrer jetzigen Bedeutung herabgesetzt. Insbesondere gilt diess von der religiösen Sprache, deren Ausdrücke zur Bezeichnung göttlicher Verhältnisse in ganz menschenähnlich beschränkten Vorstellungen ihren Ursprung haben, für ein gereifteres Bewusstsein aber zu blossen Bildern geistiger Wahrheit werden.

Aber bei all ihrer praktischen Nothwendigkeit und Nützlichkeit für das religiöse Leben hat diese repräsentative Erkenntnissform doch ihre bedeutsamen Mängel. Sie verhält sich zur wissenschaftlichen Einsicht wie Illustration zu Beweis, wie Beschreibung zu Definition, wie z. B. die aus Anschauung gewonnene Vorstellung eines Kegelschnitts zur mathematischen Formel desselben. Die sinnliche Form wirkt doch auf den geistigen Inhalt beengend und verunreinigend, denn sie verführt unwillkürlich dazu, die geistigen Objekte doch

wieder ungeistig, als den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen, vorzustellen. Zu welchen irrigen Folgen diese Tendenz, den Gedanken Metaphern zu substituiren, führt, davon enthält die Geschichte der Philosophie und Theologie viele Beispiele. So wenn die Erkenntnisstheoretiker von „Eindrücken“ reden, wie wenn die Seele eine Wachsmasse wäre, die Moralisten von „Motiven“, die den Willen wie mechanische Agentien stossen, hemmen würden u. dgl.; oder wenn die Theologen über die „Gnade“ streiten, ob sie „übernatürlich oder natürlich“ sei, wobei die Voraussetzung zu sein pflegt, dass es offenbar eine göttliche Thätigkeit sei, wenn er von aussen, vom Himmel herunter die menschlichen Geister bewege und lenke, als wenn er nur im normalen Geistesprozess, in dem „natürlichen“ Einfluss der Wahrheit auf Geist und Herz gegenwärtig wäre. Dieser Irrthum rührt nur daher, dass wir in unsere theologischen Raisonsnements einen Massstab von Macht mitbringen, der sich in Wahrheit von den sinnlichen Metaphern herschreibt, unter welchen sich unsere geistigen Begriffe bergen.

Mit dem sinnlichen Charakter der religiösen Bildersprache hängt weiter zusammen, dass ihre Vorstellungen die Ausschliesslichkeit, das Neben- und Nacheinander des raumzeitlichen Daseins theilen und damit unfähig sind, die Verhältnisse des geistigen Lebens angemessen auszudrücken, wo das Verschiedene nicht äusserlich neben einander ist, sondern zur inneren Einheit zusammengeht, und die Einheit keine einfache Identität ist, sondern eine Harmonie des Entgegengesetzten. Alles Leben, schon in den physischen Organismen, ist ein Ineinandersein verschiedener Funktionen in der Einheit des Ganzen; daher sind die aus diesem Gebiet entnommenen Bilder auch schon eher geeignet zum Ausdruck der geistigen Beziehungen des religiösen und sittlichen Lebens. Das Wesen des Geistes aber vollends ist nie weder einfache Einheit noch einfacher Gegensatz, sondern immer beides in einander, seine wahre Existenz besteht gerade im Setzen und Aufheben der Gegensätze zur höheren Einheit. Dieser lebendigen Wirklichkeit des Geistes vermag daher die formale Logik mit ihren Gesetzen der Identität und der Contradiktion nicht

wahrhaft gerecht zu werden; sie vermag nur durch Abstraktion und Generalisation eine äusserliche formale Einheit systematischer Beziehungen herzustellen, in welcher aber die Gegensätze so wenig zu ihrer wahren inneren Einheit aufgehoben und versöhnt sind, dass sie vielmehr durch diese formal logische Reflexion erst recht gesteigert und zu (scheinbar) unlöslichen Widersprüchen befestigt werden. An einer Reihe von Beispielen weist Caird diess nach, wie die Abstraktheit der gewöhnlichen Vorstellung, durch formal logische Reflexion fixirt, zu widerspruchsvollen Einseitigkeiten führe. So entsteht aus der abstrakten Fassung von Ich und Nichtich einestheils der Materialismus, andernteils ein oberflächlicher Idealismus oder Spiritualismus, während der wahre Idealismus Subjekt und Objekt als die beiden untrennbaren Seiten des einen Bewusstseins erkennt. So wird in ethischen Controversen die Freiheit bald als Indetermination gefasst, die nichts als leere Abstraktion ist, bald als mechanische Determination, welche das geistige Selbst aufhebt, während der wahre Begriff der Freiheit die Nothwendigkeit als die eigene Wesensbestimmtheit des freien Selbst in sich schliesst. Ebenso werden in der Theologie von einer abstrakten logischen Reflexion die Begriffe des Unendlichen und Endlichen in der Art gegen einander als ausschliessende Gegensätze fixirt, dass bald das Unendliche die blosser Negation des Endlichen wird, bald das Endliche keinen Raum lässt für die Wahrheit des Unendlichen — jenes im Pantheismus, dieses im Atheismus, während der wahre Begriff des Unendlichen die Existenz des Endlichen als in ihm selbst begründeten vielmehr ein- als ausschliesst. Dasselbe wiederholt sich in der Entgegensetzung von göttlichem und menschlichem Willen, woraus entweder die deistische Beschränkung von jenem oder die fatalistische Aufhebung von diesem folgt; in der ausschliesslichen Fassung des Göttlichen und Menschlichen überhaupt, was einerseits einen seichten Deismus ergibt, der Gott zur abstrakten numerischen Einheit macht, andererseits zur Vernichtung des Menschlichen im Duketismus führt; endlich in der abstrakten Entgegensetzung der göttlichen Eigenschaften, wie Gerechtigkeit und Güte, deren Collision dann durch fingirte Concessionen und



Compensationen zwischen den streitenden Ansprüchen gelöst werden soll, aber in Wahrheit eben nicht gelöst wird.

Während aber allen diesen Problemen gegenüber die gewöhnliche Vorstellung und die formale Logik in den Widersprüchen hängen bleibt oder sie nur durch einseitige Lösungen zu meiden sucht, hält das instinktive fromme Bewusstsein die entgegengesetzten Seiten thatsächlich mit einander fest, ohne sich über ihre Contradiktion zu beunruhigen. Das verrieth sich besonders deutlich in jener paradoxen und mystischen Ausdrucksform, in welche die religiöse Erfahrung sich so gerne kleidet: „Wer sein Leben verliert, der wird es finden. Wenn ich schwach bin, bin ich stark. Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Ich in ihnen und Du in mir, dass sie vollendet werden zu Einem. Wir, die wir leben, werden immerdar in den Tod gegeben, damit das Leben Jesu in uns offenbar werde. Als die Sterbenden und siehe, wir leben, als die Traurigen und doch immerdar fröhlich!“ Das ist die Sprache der religiösen Erfahrung, welche die Selbstentzweigung des Geistes kennt, aber auch die Versöhnung desselben in der Einheit ihres geistlichen Lebens praktisch besitzt. Sollte diese Versöhnung nicht auch im theoretischen Denken erreicht werden können und müssen?

Ein solches Denken kann nur dasjenige sein, welches sich über die Gegensätze der Abstraktion zur konkreten Einheit des Selbstbewusstseins erhebt, alles Vereinzelte in seinem inneren Zusammenhang und alles Zufällige, Gegebene in seiner wesentlichen Nothwendigkeit anschaut. Zu dieser höheren und allein vollkommenen Form der Erkenntniss reicht der logische Verstand (understanding) nicht zu. Indem der Verstand für alle Wesen eine solche einfache Einheit in sich (self-identity) und Ausschliesslichkeit gegen andere fordert, dass keine künstliche Maschinerie von äusserlichen Beziehungen die getrennten wieder zusammenbringen kann, so weiss er in dem zerstückelten Universum die Einheit nicht mehr zu finden. Am allerwenigsten vermag diese Betrachtungsweise dem Wesen des Geistes gerecht zu werden; denn das Selbstbewusstsein ist soweit davon entfernt, einfache und

ausschliessliche Einheit zu sein, dass es vielmehr einen doppelten (inneren und äusseren) Gegensatz in sich schliesst: die Unterscheidung seiner selbst (als Objekt) von sich (als Subjekt) und die des eigenen Selbst von dem Anderen, dem Nichtich; diese letztere Unterscheidung und also die Beziehung auf Anderes gehört ebenso wesentlich, wie die erstere, und von ihr untrennbar zum eigensten Sein, Wesen und Leben des Geistes, der somit nie als eine apart nur für sich existirende Substanz gedacht werden kann; sein ganzes Leben als Geist besteht gerade darin, diese äussere Welt, welche er zuerst sich entgegensetzt, in sich selbst aufzunehmen. Auch bei der Weltbetrachtung im Ganzen lässt der logische Verstand uns im Stich; er kommt von den koordinirten zusammenhangslosen Einzelheiten ausgehend nur zu der abstrakten Allgemeinheit des Gattungsbegriffes, der, je weiter das abstrahirende Denken fortschreitet, desto mehr von der realen objektiven Wahrheit der Dinge sich entfernt. Von ganz anderer, viel höherer Art ist dagegen das, was man als die „ideale oder organische Allgemeinheit“ bezeichnen könnte. Hier geht das Denken umgekehrt vom Ganzen aus, um die Theile zu begreifen, denn das organische Ganze ist das Prinzip, welches die Theile hervorbringt, sich in ihnen realisirt, durch ihre Verschiedenheit sich selbst erfüllt. Und wie Allgemeines und Besonderes im Organismus sich zur inneren Einheit durchdringen, so auch Sein und Nichtsein: Das organische Dasein ist nie bloss einfaches Sein, sondern ein Sein, das auch wieder nicht ist, nämlich ein stetes Werden, Prozess des Anderswerdens, der Entwicklung. Die Idee der Entwicklung lässt sich nicht durch eine Aneinanderreihung positiver Prädikate begreifen, sondern nur als Prozess fortwährender Affirmation, fortwährender Negation, aufgelöst in Wiederaffirmation; der Organismus ist immer im Fortgehen von seinem jeweiligen Sein begriffen; als entwickelter oder vollendeter Organismus aber hat er alle seine früheren Seinsweisen in sich ebenso aufgehoben, negirt, wie in seiner Einheit erhalten, affirmirt.

Die Anwendung dieses Prinzips eines organischen, dem Leben selbst nachgebildeten Denkens auf die religiösen Ideen

ermöglicht erst ihre wahre harmonische Erfassung, durch welche die spekulative Forderung intellektueller Einheit befriedigt wird, ohne doch pantheistisch die Realität des Endlichen zu vernichten oder Gott, Mensch und Natur zur farblosen Identität herabzusetzen. Das Verhältniss des endlichen Geistes zu Gott ist in gewisser Hinsicht analog dem zur Natur und Menschheit. Setzt man Natur und (endlichen) Geist einander gegenüber, als isolirte Existenzen durch die Kluft spröder Ausschliesslichkeit geschieden, so kann keine Theorie sie je in eine vernünftige Einheit zusammenbringen, sondern es bleibt von solchen Prämissen aus zuletzt nur die Folgerung, dass es für uns unmöglich sei, von dem objektiven Sein einer äusseren Welt irgend etwas, auch nur ihre Existenz selber, zu wissen (wie ja jetzt die Mehrzahl der vom dualistischen Standpunkte ausgehenden Physiologen und Erkenntnisstheoretiker diess rückhaltslos zugeben). Aber die spekulative Lösung des vom dualistischen Standpunkt unlösbaren Problems des Verhältnisses von Natur und Geist liegt in der Erkenntniss, dass ihre isolirte Realität und Ausschliesslichkeit eine Fiktion ist, dass beide vielmehr die Glieder eines einzigen organischen Ganzen sind, die Natur als Ausdruck des Geistes zugleich der Spiegel, in welchem der Geist sich selber findet, mit anderen Worten: dass das organische Leben der Vernunft die Wahrheit und Realität beider ist. Ganz ebenso verhält es sich mit dem religiösen Problem, der Beziehung des endlichen Geistes zum unendlichen: bei der gewöhnlichen dualistischen Entgegensetzung beider kommt man nie hinaus über die Alternative: entweder pantheistisch die Realität des endlichen Geistes zu leugnen oder atheistisch Gott zur blossen subjektiven Fiktion und Illusion des menschlichen Geistes zu machen. Auch hier liegt die Lösung in der spekulativen Erkenntniss des organischen, Unterschied und Einheit zumal befassenden Verhältnisses beider, näher in der Erkenntniss, dass sowohl der endliche Geist nicht wirklich gedacht werden kann, ohne zugleich als seine wesentliche Voraussetzung den unendlichen mitzudenken, als auch der unendliche nicht wahrhaft begriffen werden kann ohne seine wesentliche Beziehung auf den endlichen.

Der endliche Geist, weit entfernt, mit dem unendlichen unverträglich zu sein, setzt diesen vielmehr als seinen Grund voraus und kann nur durch ihn sich selbst verwirklichen. Alles Denken, welcher Art es auch sei, setzt voraus ein Kriterium der Gewissheit oder eine objektive und allgemein gültige Wahrheit; Wahrheit aber ist Einheit von Sein und Denken; absolute Wahrheit also absolute Einheit von Sein und Denken; diese kann nicht das Produkt des Denkens der menschlichen Individuen sein, da dieses nie absolut ist, sondern an sich immer bedingt und in den Einzelnen zufällig, so dass es auch als nicht seiend gedacht werden könnte. Aber das, was ich nicht wegdenken kann, was die Vorbedingung ist, die erst jedes besondere Denken möglich macht, das ist das Denken oder Selbstbewusstsein selber in seiner Unabhängigkeit und Absolutheit, mit anderen Worten: Das ist das absolute Denken oder Selbstbewusstsein. Und genau nur soweit als wir selber eins werden mit diesem absoluten Denken oder Selbstbewusstsein, als wir also alles bloss partikuläre Denken und Wollen aufgeben und ein reines Medium eines allgemeinen Denkens, eines alles Endliche überragenden Bewusstseins werden: genau so weit verwirklichen wir uns selbst als vernünftige und geistige Wesen. Was uns über die Thierheit erhebt und zu Menschen macht, ist eben diese Fähigkeit, über unsere Sonderexistenz uns zu erheben zur Einheit mit einem absoluten Denken, zum Erkennen der Wahrheit. Indem wir unser beschränktes Selbst aufgeben, um das universale und absolute Leben der Vernunft zu leben, gewinnen wir eben in dem, an was wir uns hingeben, unser wahres Selbst. Das Leben der absoluten Vernunft ist ja nicht ein Leben, das uns fremd wäre; ist es über uns, so ist es auch in uns. Uns ihm hingebend unterwerfen wir uns nicht einem äusserlichen und willkürlichen Gesetz oder einer äusseren Autorität, sondern einem Gesetz, das im Inneren unseres eigenen Wesens thront. Es ist die Erfüllung und die Freiheit jedes geistigen Wesens, das Organ der absoluten Vernunft zu werden; es ist unsere höchste Herrlichkeit, dass jede Bewegung unseres Gemüths, jeder Pulsschlag unseres geistigen Seins in Einheit sei mit dem höheren Selbst, mit dem unser eigen Leben



eins geworden. „Ich lebe, doch nicht ich; sondern Christus lebet in mir. Gott ist es, der in uns wirket das Wollen und das Vollbringen!“

Haben wir von uns ausgehend erkannt, dass unser geistiges Wesen sich nur in der Einheit mit Gott erfüllen und verwirklichen kann, so folgt, dass etwas in der Natur Gottes dieser unserer Beziehung zu ihm als Grund entsprechen muss, dass wir also auch das Unendliche nicht so fassen dürfen, dass es das Endliche als sein baares Gegenheil ausschliessen und vernichten würde, sondern so, dass es in sich selbst die Bestimmung des Endlichen enthält. Unserer nothwendigen (durch unser geistiges Wesen geforderten) Beziehung auf Gott muss auch eine nothwendige Beziehung Gottes auf uns entsprechen. Eine solche läge noch nicht in dem Gedanken der abstrakten Allmacht Gottes und der Weltschöpfung als eines Aktes seines blossen Willens. Es muss vielmehr erkannt werden, dass die Natur Gottes unvollständig wäre, wenn sie nicht in sich die Beziehung auf eine endliche Welt, auf endliche Geister zumal enthielte. Ohne Leben im Leben Anderer würde ein geistiges Wesen nicht wahrhaft Geist sein. Aus sichselbst herauszugehen, allen verborgenen Reichthum seines Denkens und Fühlens herauszusetzen in der Beziehung zu Anderen und verdoppelt zurückzuempfangen in der wechselseitigen Erkenntniss und Liebe, das heisst ein geistiges Leben leben. Alles das aber würden wir aus unserer Gottesidee auslassen, wenn wir ihn nur dächten als das mit sich einfach identische Unendliche, erfüllt und abgeschlossen in seinem eigenen Sein. Daran würde auch nichts geändert, wenn wir zu seinem Wesen zwar die Fähigkeit der Liebe rechnen wollten, nicht aber die ewige Bethätigung derselben, denn da die blossе Möglichkeit weniger ist als die Wirklichkeit, so würde sich daraus ein Wachsen Gottes, ein Grösserwerden mit der Schöpfung gegenüber seinem früheren einsamen und selbstgenügsamen Sein ergeben. Geht diess nicht, so muss die Idee Gottes alles das schon in sich schliessen, wovon die Welt der endlichen Intelligenzen die Offenbarung ist. Diese Idee des Unendlichen ist aber einfach die des unendlichen Geistes.

Während Kategorien wie „unendliche Substanz“ oder „absolute Ursache“ noch befangen bleiben im Gegensatz der endlichen Erscheinungen oder Wirkungen, so verschwindet dagegen in der Idee des absoluten Geistes oder Selbstbewusstseins auch das letzte Element der Fremdheit, der äusseren Schranke oder Endlichkeit, denn sie gibt dem Endlichen die Realität eines vom Subjekt unterscheidbaren, nicht darin verlorenen Objekts und versagt ihm doch jede Unabhängigkeit, die nicht könnte zur höheren Einheit zurückgebracht werden. Denn die Welt der endlichen Intelligenzen, obgleich unterschieden von Gott, ist doch, ihrer idealen Natur nach, mit ihm eines. In der Erkenntniss der Geister, die ihn kennen, in der Selbsthingabe der Herzen, die ihn lieben, weiss und liebt er sich selbst; wie er Ursprung und Eingebung jedes wahren Gedankens und jeder reinen Neigung ist, jeder Erfahrung, in welcher wir uns selbst vergessen, so ist er auch das Endziel von all' dem. Ist die Religion vom einen Gesichtspunkt das Werk des Menschen, so ist sie in anderer Hinsicht das Werk Gottes; ihre wahre Bedeutung ist nicht eher erkannt, als bis wir über ihren zeitlichen Ursprung in der Erfahrung des endlichen Geistes hinausgehen und in ihr die Offenbarung des Geistes Gottes selber sehen. Für die höchste religiöse Erhebung verschwinden alle Gegensätze der Endlichkeit in dem Gedanken des Gottes, „von welchem und durch welchen und zu welchem alle Dinge sind!“

In einem folgenden Capitel behandelt Caird das Verhältniss der Religion zur Sittlichkeit. Er geht aus von der Beschreibung des praktischen Zwiespaltes zwischen den natürlichen sinnlich-selbstischen Trieben und der Vernunft, welchen der Mensch als natürlich-geistiges Wesen in sich vorfindet, wobei jedoch das Bewusstsein des Zwiespaltes auch schon ein potentiell Hinaussein über denselben in sich schliesst und damit Impuls und Trieb zu seiner Versöhnung enthält. Es verhält sich also mit diesem praktischen Zwiespalt ganz analog wie auf theoretischer Seite mit dem Gegensatz von Selbst und Welt. Und wie dieser nicht gelöst wird durch einen subjektiven Idealismus, der das zweite

Glied einfach aufhebt, ebensowenig könnte der Versuch eines abstrakten Spiritualismus, den praktischen Zwiespalt durch asketische Unterdrückung der natürlichen Triebe zu lösen, zu einem befriedigenden Ziele führen. Die letzteren bilden ja eben die Basis, auf welcher, das Material, aus welchem, die Mittel durch welche das höhere sittliche Leben sich aufbaut; obgleich die Vernunft sich selbst Gesetz und Zweck ist, kann doch die leere Form der Vernünftigkeit zu einem wirklichen Inhalt nur kommen durch die besonderen Akte, die auf bestimmte Zwecke gehen, also der Befriedigung besonderer Bedürfnisse dienen; durch einfache Abstraktion von dem materialen Inhalt der in unserer Natur angelegten Triebe würde also nur ein völlig leeres, abstraktes Vernunftideal (der Kant'sche „kategorische Imperativ“) erreicht, nicht eine harmonische sittliche Einheit des ganzen Menschen. Diese erstrebt zunächst die Moral auf dem Wege der Umbildung der niederen Natur in ein Organ der höheren. Die Vernunft realisirt sich, indem sie die natürlichen Triebe und die daraus entspringenden Lebensbeziehungen ihrer Herrschaft unterwirft, alles bloss Partikuläre abstreift und das individuelle Leben erweitert zum Leben im Ganzen und für's Ganze, in welchem das Gesetz aufhört, eine Schranke des individuellen Willens zu sein, und vielmehr zu seiner eigenen Vernünftigkeit, zur Freiheit einer zweiten Natur wird.

Im sittlichen Leben finden wir also zunächst die Lösung des Widerspruchs zwischen dem Natürlichen und Geistlichen, dem Wirklichen und Idealen, der individuellen und universalen Natur des Menschen. Allein diese Lösung ist doch immer nur eine theilweise, denn das hier erreichbare höchste Resultat ist doch nur eine endlose Annäherung an das erstrebte Ideal, nie dessen wirkliche Erreichung. Selbst wenn die Hingabe des individuellen Lebens an das allgemeine Leben der Gesellschaft eine vollkommene wäre, ist doch dieses selber nie vollkommen, sondern nur endloser Progress, der auf jedem Punkt weit hinter dem Ziele zurückbleibt. Soll also doch eine volle Lösung jenes Widerspruchs unserer Natur zu erreichen sein, so muss sie anderswo als im sittlichen Handeln zu finden sein; das hier Versagte gewährt erst die Religion.

Man kann ihren eigenthümlichen Charakter im Unterschied von der Moral damit ausdrücken: sie verwandelt Streben in Geniessen, Ahnen in Wirklichkeit, statt den Menschen dem unbestimmten Erjagen eines immer wieder entschwindenden Ideals zu überlassen, macht sie ihn wirklich theilhaftig eines göttlichen oder unendlichen Lebens. Mögen wir sie von der menschlichen oder göttlichen Seite her betrachten: als Hingabe der Seele an Gott oder als das Leben Gottes in der Seele, als Erhebung des Endlichen zum Unendlichen oder als die Verwirklichung des Unendlichen im Endlichen: immer besteht darin ihr eigentlichstes Wesen, dass das Unendliche aufhört, nur die ferne Vision eines geistlichen Besitzes, das Ideal einer unbestimmten künftigen Vollkommenheit zu sein, und zur gegenwärtigen Realität wird. Hier erst ist die Kluft verschwunden, hat das endliche Leben sein Ziel erreicht, ist durchdrungen von der Gegenwart des Unendlichen. Einheit unseres Geistes und Willens mit dem göttlichen Geist und Willen ist nicht die zukünftige Hoffnung und Ziel der Religion, sondern ihr eigentlicher Anfang, ihre Geburt in der Seele; der Eintritt in's religiöse Leben ist das Ende des Kampfes zwischen meinem falschen Selbst und dem höheren Selbst, welches zugleich das meine und unendlich höher ist als das meine, und ist die Verwirklichung des letzteren als dessen, mit welchem mein ganzes geistiges Dasein eins geworden ist, so dass „nicht mehr ich lebe, sondern Gott lebet in mir“. So ist die Religion die Erhebung des Geistes in eine Region, wo Hoffnung übergeht in Gewissheit, Kampf in Sieg, endloses Mühen und Streben in Frieden und Ruhe.

Wohl findet auch in der Religion noch Fortschritt statt, aber Fortschritt nicht nach dem (fernen) Unendlichen, sondern innerhalb des (gegenwärtigen) Unendlichen; es ist hier nicht der vergebliche Versuch, durch endlose Häufung endlicher Vorzüge in Besitz eines unendlichen Reichthums zu gelangen, sondern nur darum handelt es sich, durch beharrliche Ausübung geistlicher Thätigkeit das unendliche Gut, das in Prinzip, implicite, schon vorhanden ist, in seine verborgenen Reichthümer und seine allbeherrschende Kraft zu entfalten und so das schon gegebene Eigenthum immer völliger sich zu eigen



zu machen. Unvollkommenheit, Sünde und Irrthum ist zwar dabei immer noch vorhanden, aber sie gehören nur noch der verschwindenden Form des äusseren und zeitlichen Lebens an, stehen nicht mehr in organischer Beziehung zu dem wahren Selbst; in der inneren Sphäre, in welcher sein wahres Leben liegt, ist der Streit vorüber, der Sieg schon vollendet. Wie das Leben des Organismus eins und untheilbar ist, weil das ganze Leben, und nicht ein Theil desselben bloss, in jedem Gliede gegenwärtig ist, so ist es nicht ein endliches, sondern ein unendliches Leben, welches der Geist lebt, es ist göttlicher Geist, der ihn beseelt, göttlicher Wille, der ihn treibt, jeder Pulsschlag seines Lebens ist Ausdruck und Verwirklichung des Lebens Gottes.

Freilich in dem Stückwerk und der Disharmonie unseres täglichen Lebens kann auch diess geistliche Leben nur zur gebrochenen Erscheinung kommen, da ist kein Akt, kein Moment unserer gemeinen Erfahrung, in welchem wir uns alles dessen wirklich erfreuen könnten, was in dem Bewusstsein unserer Einheit mit Gott eingeschlossen ist. Aber das religiöse Leben in seinem Prinzip und Wesen als ein wirkliches und vollendetes zum Ausdruck zu bringen, ist die Bestimmung des Gottesdienstes. In der stillen Andacht, im gemeinsamen Gebet, in den symbolischen Handlungen des Kultus geben wir Ausdruck und Verkörperung unserer inneren Erhebung zu der Einheit, die über allen Gegensätzen liegt, empfinden wir im Streit der Zeit die selige Ruhe der Ewigkeit. Wohl kann zwar auch das Gebet zu einem Reflex unserer irdischen Bedürfnisse werden; aber seine eigentliche Meinung liegt doch nur darin, dass wir uns in ihm über uns selbst als zeitliche Geschöpfe erheben zu der Sphäre, in welcher alle Misstöne und Uebel der zeitlichen Welt zu wesenlosen Trugbildern und flüchtigen Wolkenschatten werden. Eben im Gebet um Befreiung von den Uebeln verwirklicht schon der Geist sein Freisein, weil er sich zu der Sphäre erhebt, in welcher ihm Alles, was nicht von Gott ist, als nichtig erscheint; in der Bitte um Mittheilung neuer Segnungen wird er sich dessen inne, dass alle Dinge schon sein sind. Die Wirksamkeit unseres Gebets um geistliche Vervollkommnung beruht eben

auf der tieferen Ueberzeugung, dass wir in Gott schon vollkommen sind.

Im letzten Capitel kommt Caird noch auf die Frage zu sprechen, wie sich die Philosophie zur Geschichte in der Religionswissenschaft verhalte? Es sind sehr gesunde methodologische Grundsätze, die hierbei aufgestellt werden: Die Philosophie darf die Erfahrung nicht bei Seite setzen, und die Erfahrung kann nur durch die Philosophie zur Wissenschaft erhoben werden. Die Erfahrung aber in der Religion kann nicht bloss die eines einzelnen Individuums sein, weil der Einzelne nur zu verstehen ist als Kind seiner Zeit und seines Gesellschaftskreises; und auch diese lassen sich wieder nicht absondern von der gesammten geschichtlichen Entwicklung, von der sie einen besonderen Ausschnitt bilden; es gilt daher auch von der Religion, wie von allen das geistige Leben der Menschheit betreffenden Wissenschaftszweigen (Sprache, Kunst, Politik, Philosophie), dass ohne Erweiterung des Beobachtungsfelds über die Gegenwart hinaus auf Alles, was in der Vergangenheit Menschen gewesen und gedacht haben, unsere Wahrnehmung des Untersuchungsobjekts oberflächlich und unangemessen bleibt. Der höchste Beweis der Realität einer Idee ist auch in der Religionswissenschaft darin gegeben, dass die Vernunft die innere, genetische Natur ihres Objekts erfasst, in seinen eigensten Bildungsprozess eindringt und es so für den Gedanken schaffend nachbildet (*recreates for thought*). „Haben wir so eine Wahrheit erwiesen, nicht mittelst anderer und willkürlich gewählter Begriffe, sondern einfach, sozusagen, durch Anschauung und Verfolgung des Weges, welchen der Gedanke in seiner eigenen nothwendigen Bewegung nimmt, dann ist das so gewonnene Resultat mit einer Klarheit und Gewissheit erfasst, die unmöglich überschritten werden kann, da in diesem Prozess die Intelligenz sich gewissermassen mit dem zu erkennenden Objekt identificirt und der Weg der Erreichung der Wahrheit zugleich der Beweis für sie ist.“ Hiernach wird die Philosophie der Religion nicht nur auf der Geschichte basiren, sondern ihre höchste Funktion wird sogar die sein, der Geschichte zu folgen und deren reale Bedeutung zu erkennen, in ihrer zeitlichen

Entwicklung den äusseren Ausdruck oder das Symbol des überzeitlichen Gedankenprozesses zu finden; nicht durch den vermessenen Versuch, aus subjektiven Gedanken und Raisonnements eine Philosophie herauszuspinnen, sondern nur durch ein erschöpfendes Studium der geschichtlichen Data wird eine wahre Religionsphilosophie konstruirt werden können.

Aber eben so gewiss, wie diese Nothwendigkeit einer soliden geschichtlichen Fundamentirung, ist nun doch auch das andere, dass zur wirklichen Wissenschaft der Religion noch „etwas mehr“ gehört als die blosse Reproduktion der Erfahrung in dem empiristischen Sinn einer Classification und Generalisation von Thatsachen. In gewissem Sinne gilt diess freilich von jeder Wissenschaft; denn die Idee der Causalität, des Gesetzes, der konstanten Ordnung der Erscheinungen in der Natur ist uns ja durch keine Erfahrung unmittelbar gegeben, sondern ist die ideale Voraussetzung, die wir zu den gegebenen Wahrnehmungen selber beitragen, um sie in den vernünftigen Zusammenhang zu bringen, den wir wissenschaftliche Erkenntniss heissen. Wollen wir also die Bedeutung jener bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung vorausgesetzten Idee verstehen lernen, so kann uns dazu nicht irgendwelche Erfahrung selbst oder eine generalisirende Erfahrungswissenschaft verhelfen, sondern wir müssen nothwendig rekurriren auf die Wissenschaft der Wissenschaften, welche es mit den Principien des Denkens, auf welchen alle Wissenschaft beruht, zu thun hat, d. h. auf die Philosophie. Ebenso nun auch ist's mit der Religionswissenschaft. Die geschichtliche Erfahrung bietet doch nirgends unmittelbar die Wahrnehmung der Religion selbst, sondern nur eine mannigfaltige Gruppe einzelner Erscheinungen, wie Sagen, Bräuche, Theorien, Symbole u. s. w.; um diese auch nur zu verstehen als religiöse Elemente, müssen wir schon eine Idee der Religion selber, ihres unmittelbaren einheitlichen Wesens, voraussetzen; in ihr liegt der Schlüssel für das Verständniss der Erscheinungen der Religionsgeschichte. Indem wir diese erkennen als die fortschreitenden Offenbarungen dieser Idee, als die mehr oder weniger unvoll-

kommenen Versuche, sie auszudrücken und zu verwirklichen, unterscheiden wir die wahre Bedeutung der verschiedenen positiven Religionen als der Stufen in der religiösen Geschichte der Welt. Was wir von der Religionswissenschaft verlangen, ist nicht bloss die Registrirung dieser und jener Gesichtsthatfachen, sondern die Aufschliessung ihrer geistigen Bedeutung und Beziehung zu einander, die Erklärung der Gründe, warum hier eine Religion diese, dort jene Gestalt annahm, die Charakteristik des eigenthümlichen Genius und der besonderen Vorstellungen und Bräuche der einzelnen Religionen nach ihrer wahren Bedeutung und nach ihrem relativen Werth, ihrem Ort in der Stufenreihe der religiösen Entwicklung überhaupt. Um aber dieser Forderung zu genügen, muss die Religionswissenschaft die Geschichtsthatfachen der religiösen Erfahrung nothwendig im Licht der fundamentalen Idee der Religion selbst betrachten. Nur in dieser liegt das adäquate Prinzip der Vergleichung, der Classifikation, der Würdigung der einzelnen Religionen, wogegen die bloss äusserlichen Aehnlichkeiten oder Unähnlichkeiten oft mehr irrezuleiten als das wirkliche Verwandtschaftsverhältniss aufzuklären geeignet sind. (Eine solche unangemessene Classifikation ist z. B. die nach der Zahl der Verehrungsobjekte: poly- und monotheistische Religionen; wozu Caird die bei aller Paradoxie nicht üble Bemerkung macht, dass sich unschwer nachweisen liesse, dass alle Religionen in einer Hinsicht monotheistisch und in anderer polytheistisch seien.) Mögen wir in der Geschichte der Religion noch so viel dem Zufall und der Macht der Umstände zuschreiben: doch wird es immer nur die klare Erfassung des den Phänomenen zu Grunde liegenden Prinzips sein, durch welche wir hoffen dürfen, in der scheinbar willkürlichen Folge derselben eine vernünftige Ordnung, die allbeherrschende Wirksamkeit einer idealen geistigen Entwicklung aufzufinden.

Caird gibt dann ein Beispiel dieser, Philosophie und Geschichte verknüpfenden, religionswissenschaftlichen Methode in einem kurzen Ueberblick über den Entwicklungsgang der indischen Religion vom vedischen Naturdienst durch



den brahmanischen Pantheismus zum buddhistischen Nihilismus, in dessen Weltverachtung doch schon die Ahnung einer ewigen göttlichen Realität eingeschlossen und wirksam gewesen sei: — Andeutungen, die viel Anregendes und Disputables zugleich enthalten.

Zum Schluss wirft er die Frage auf, ob nicht diese Idee einer „organischen Entwicklung“ der Religion den Charakter des Christenthums als einer Religion von göttlichem oder übernatürlichem Ursprung gefährde? Er gibt zunächst zu, dass diess bei einer gewissen Auffassung der Entwicklungstheorie der Fall sein könne und thatsächlich bei den naturalistischen Vertretern derselben die Absicht sei. Indem sie die Religion aus den niedersten Anfängen heraus sich entwickeln lassen, meinen sie damit deren Unwahrheit bewiesen zu haben. Sie übersehen dabei den Unterschied zwischen dem geschichtlichen Anfang und dem wesentlichen Prinzip oder begrifflichen Ursprung einer Erscheinung; nicht der faktische Anfang, sondern im Gegentheil erst das Endresultat enthüllt den wesentlichen Ursprung, das hervorbringende und bewegende Prinzip geschichtlicher Erscheinungen überhaupt und so insbesondere auch der Religion; die ersten religiösen Erscheinungen bergen freilich schon den Keim der ganzen religiösen Zukunft in sich, aber nur darum, weil in ihnen schon das Prinzip der höchsten oder vollkommensten Religion vorauswirkt.

Die rechtverstandene Idee organischer Entwicklung benimmt dem Christenthum nichts von seinem Anspruch auf göttlichen oder übernatürlichen Ursprung. Nur muss das „übernatürlich“ nicht in dem engen Sinne genommen werden, wobei es soweit wie möglich vom natürlichen und menschlichen gelöst wird. Es dient nicht zur Verherrlichung der christlichen Offenbarung, wenn man voraussetzen zu müssen meint, dass vor ihr alle Geschlechter und Zeitalter nur Irriges geglaubt haben. Ganz im Gegentheil kann es der Apologie des Christenthums nur förderlich sein, wenn nachgewiesen wird, dass das Höchste im Denken und Leben der alten Welt die Vorbereitung für das Christenthum bildete. Nicht, als ob darum das Christenthum nichts weiter wäre als eine

Combination vorher dagewesener Elemente oder seine Originalität nur in der zusammenfassenden Reproduktion von Ideen der Religionen und Philosophien der alten Welt bestünde. Eine solche Auffassung wäre ebenso unhistorisch, als im Widerspruch mit der wahren Idee der organischen Entwicklungstheorie, welche ja keineswegs im Alten die mechanische oder bewirkende Ursache des Neuen zu finden meint, sondern das Hervortreten ganz originaler Elemente nur vermittelt denkt durch das Frühere. So enthält die Erscheinung des Christenthums allerdings eine neue geistige Bewegung, einen Fortschritt und eine Erhebung des menschlichen Geistes über alle Resultate seiner geschichtlichen Vergangenheit hinaus. Aber diess schliesst nicht aus, dass doch das Christenthum in wesentlichem Zusammenhang mit der früheren Geistesentwicklung stand, so zwar, dass es durch eine neue schöpferische Kraft das Frühere aufhob und zugleich in ein Höheres umwandelte; die Wahrheitselemente der vorchristlichen Weltanschauungen nahm es in sich auf, indem es zugleich das Willkürliche und Irrige davon abstreifte, das Dunkle aufklärte, das Widersprechende zur Harmonie auflöste: so ward es die allbefassende und erfüllende Offenbarung des von den Weltaltern her verborgenen Geheimnisses, die Offenbarung des Einen, der zugleich Vater, Sohn und Geist, über Alle und durch Alle und in Allen ist.

Mit diesen Andeutungen über den Zusammenhang des Christenthums mit dem Vorchristlichen schliesst Caird sein geistvolles Buch. Fast möchte man diess bedauern. Gerade hier drängen sich noch so tiefgreifende Fragen auf: über den Ursprung des Christenthums, das Nachwirken des Vorchristlichen innerhalb des Christenthums, die Entwicklungsstufen des letzteren in den verschiedenen kirchlichen Zeitaltern und das Verhältniss der Gegenwart zur überlieferten kirchlichen Form des Dogmas. Ueber alles diess und besonders über den letzten Punkt hätten wir gerne mögen die Ansichten des scharfsinnigen Religionsphilosophen vernehmen. Indess wollte er ja in diesem Buche nur eine „Einkleitung in die Religionsphilosophie“ geben. Vielleicht dürfen wir dieselbe als Vorläuferin einer ganzen Religionsphilosophie

betrachten, in welcher dann auch die obengenannten Punkte eingehender behandelt würden.

Aber auch schon in seiner vorliegenden begrenzteren Gestalt verdient das Buch den lebhaftesten Dank aller derer, welche sich ernstlich mit den religiösen Problemen beschäftigen. Der Verfasser steht ja allerdings ganz auf dem Standpunkt der bei uns jetzt mehr verpönten als gekannten Spekulation, wie er auch selbst im Vorwort bekennt, dass er Hegel's Religionsphilosophie mehr als jedem andern Buche zu Dank verpflichtet sei. Aber er ist nichts weniger als ein unselbständiger Nachbeter der Schulformeln. Er verwirft die apriorische Begriffsdialektik ohne solide Erfahrungsbasis ebenso entschieden, wie Biedermann und ich diess gethan haben. Auch in der Deutung der Hegel'schen Gotteslehre tritt er ganz auf unsere Seite gegen die sogenannte Hegel'sche Linke: er deutet sie nicht im Sinn eines pantheistischen Naturalismus, sondern des erhabensten religiösen Idealismus, der mit der Liebe Gottes, der Versöhnung Gottes und des Menschen, der Gottmenschheit nicht bloss mystisch spielt, sondern auch theoretisch Ernst macht. Endlich aber weiss der Verfasser — und diess ist ein Hauptvorzug seines Buchs — die philosophischen Gedanken in eine Form zu giessen, welche, von der Schulschablone unabhängig, jedem Denkenden völlig zugänglich und geniessbar ist und von den hergebrachten Vorwürfen gegen den abstrakten Schematismus der Hegel'schen Terminologie gar nicht mehr getroffen wird. So dürfte Caird's Buch in hohem Grade geeignet sein, die gegen die spekulative Religionsphilosophie bestehenden Vorurtheile zu entkräften. Uebrigens bedarf es dessen in der Heimath des Verfassers, wie es scheint, viel weniger als bei uns, wo zur Zeit philosophischer Skepticismus und theologischer Positivismus sich zu dem gemeinsamen Ziele, eine unabhängige philosophische Religionswissenschaft zu diskreditiren, in die Hände arbeiten. Dieser Umstand mag auch die hier gegebene ausführliche Reproduktion des Buches für deutsche Leser rechtfertigen.

# Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert.

Von

**Dr. Hasenclever.**

Pfarrer in Badenweiler.

Was Paulus 1. Cor. 1. 26 von der Zusammensetzung seiner corinthischen Gemeinde sagt — *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοὶ, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς* — hat unstreitig im Wesentlichen für die christliche Gesamtgemeinde der beiden ersten Jahrhunderte seine Wahrheit behalten. Wurde dieser Umstand doch zu einem Stein des Anstosses für die Gegner. Der Vorwurf, den die Feinde Jesu selbst schon erhoben: „Dieser nimmt die Sünder an und isset mit ihnen“, blieb auch nachher eine Anklage von Seiten einer für die Sache selbst verständnißlosen Gehässigkeit. „Wer immer ein Sünder, wer unverständlich, wer unmündig und, kurz zu sagen, wer immer unglücklich ist, diesen wird das Reich Gottes aufnehmen,“ sagt Celsus (Ch. Keim, Celsus' wahres Wort, S. 42). Aehnlich wird bei Minucius Felix gespottet über die Christen, qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis, sexus sui facilitate labentibus, plebem profanae conjurationis instituunt; über die indocti, impoliti, rudes, agrestes, welche sich am Christenthum theiligten (Min. Fel. Oct. 8. 12). Noch zu Anfang des 4. Jahrhunderts machen sich die Heiden über das schlechte Latein der Christen lustig (cf. Arnob. adv. g., I 58. 59), wie denn auch die vielen Fehler in den christlichen Grabinschriften beweisen, dass die Verfasser und Schreiber gerade nicht auf



der Höhe literarischer Bildung standen.<sup>1)</sup> Die Inschriften der ältesten christlichen Begräbnissstätten in Rom bezeugen es auch ihrem Inhalte nach, dass die Mehrzahl der Glieder der römischen Christengemeinde den niederen oder mittleren Ständen der Bevölkerung angehörte. Es werden hier Bäcker, Gärtner, Schenkwirthe, Circusdñener erwähnt, aber auch Aerzte und Sachwalter. Auch Freigelassene kommen vor. Oft deuten auch die den Inschriften beigesetzten Abbildungen auf das Gewerbe der hier Begrabenen. Die Gräber der Fossoren zeigen die Hacke und das Grubenlicht, der Stand des Küfers ist durch ein Fass angedeutet, der eines Schreibers durch Schreibtäfelchen und Griffel, und Delphine wie andere Gegenstände aus dem Seeleben werden häufig — soweit es nicht blosse Decorationen sind — auf das Fischer- oder Schiffergewerbe hinweisen. Ja selbst Gewerbe, die wir mit dem christlichen Bekenntniss für unvereinbar halten würden, fanden in der christlichen Gemeinde ihre Vertreter. In Karthago wenigstens scheuten sich selbst Kleriker nicht, heidnische Götterstatuen zu verfertigen, und christliche Kaufleute bewarben sich um die Lieferung des Weihrauchs für die Göttertempel.<sup>2)</sup> Was aber in Karthago geschah, wird in Rom um so eher vorgekommen sein. Eine unlängst in Rom aufgefundene Gruft eines christlichen Gladiatoren (aus der Zeit vor Constantin) hat den Beweis geliefert, dass die Bestimmung der apostolischen Constitutionen (VIII. 32), wonach Gladiatoren nicht zur Taufe zugelassen werden sollten, in früherer Zeit ebenso wenig beobachtet war als zur Zeit ihrer Abfassung, denn aus der nachconstantinischen Zeit ist das Verkommen christlicher Gladiatoren hinlänglich bezeugt (cf. V. Schultze in Brieger's Zeitschrift f. K. G. III. 659).

Auch christliche Schriftsteller bezeugen es uns, dass in den beiden ersten Jahrhunderten die Christengemeinde wesentlich nur in den niederen Ständen ihre Anhänger fand. Denn erst am Ende dieses Zeitraums, in der Regierungszeit des

1) cf. das Nähere darüber bei Kraus, Rom. sotter., S. 436 ff., und Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. III. S. 272 Anmerk. 8.

2) cf. Tert. De idol. cap. 2 ff. 5. 7. 8. 11—14. 15. 20. 23.

Commodus und Septimius Severus, hören wir die kirchlichen Schriftsteller von der auch die gebildeten Klassen der Bevölkerung umspannenden Kraft des christlichen Glaubens rühmen. So erzählt Eusebius (h. e. 5, 21): „Damals (d. h. zur Zeit des Commodus) führte das seligmachende Wort viele Seelen aus allen Menschenklassen (ἐκ πάντος γένους ἀνθρώπων) zum frommen Dienste des Gottes der Welten, sodass in Rom mehrere durch Besitz und Geburt hoch angesehene Männer mit ihrem ganzen Hause zum Heil herantraten.“ Und zur Zeit des Septimius Severus, berichtet Tertullian, (apol. 1. adv. nat. I. 1), war der Uebertritt so vieler Leute jeden Standes und jeder Würde ein Gegenstand der Beunruhigung und der Klage für die heidnischen Gegner. Ebenso erzählt Tertullian, dass Septimius sehr vornehme Männer und Frauen (clarissimos viros et clarissimas feminas cf. ad Scap. 4) unangetastet liess, obwohl ihm ihr Uebertritt zum Christenthum bekannt war. Ja derselbe für den neuen Glauben so feurig eifernde Afrikaner weiss schon eine so kühne Sprache zu führen, dass er vor den — wenn auch in rhetorischer Emphase gesprochenen, so doch der historischen Sachlage wesentlich entsprechenden — Worten nicht zurückscheut: hesterni sumus et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum (apol. 37)!

Aus all diesen Stellen geht deutlich hervor, dass bis zum Ende des 2. Jahrhunderts der Uebertritt hochstehender Personen zum Christenthum nur vereinzelt vorgekommen sein kann.

Dass dasselbe also hauptsächlich in den niederen Ständen sich zunächst ausbreitete, wird uns nicht wundern, wenn wir das Wesen der neuen Religion wie die sich ihr feindlich entgegenstellenden Verhältnisse ins Auge fassen. Jesus selbst war aus einer, in der ganzen damaligen civilisirten Welt verachteten Nation und in ihr aus niederen Volkskreisen hervorgegangen. Seine ersten Anhänger waren Fischer und Zöllner, ἀνθρώποι ἀγρόματοι καὶ ἰδιῶται. „Den Armen wird das Evangelium gepredigt“, gehörte zu den Losungsworten des neuen Glaubens, und seine Seligpreisungen gelten denen,

die Mangel haben nach Aussen wie nach Innen, seine Einladung ergeht vor Allem an die Mühseligen und Beladenen. Diess gilt im religiösen Sinn natürlich für die Reichen und Vornehmen ebenso gut wie für die Armen und Geringen. Aber es ist wohl begreiflich, dass man sofort für die ungeheure sociale Bedeutung, die in jenen Worten lag, im Ganzen ein rascheres Verständniss bezeugte als für die religiöse. Die letztere konnte sich einem Heiden jedenfalls erst nach seinem Uebertritt zum Christenthum voll und ganz erschliessen und die heilsökonomische Bedeutung dieser Thatsache, dass Gott gerade durch das, was schwach und thöricht ist vor der Welt, sein Heil begründet hat, war auch erst das Resultat einer Reflexion, deren beweisende Kraft wir denn auch nicht sowohl bei dem niederen Volke — dies gibt sich keinen solchen Reflexionen hin —, sondern nach dem Vorgange Pauli bei den Gebildeten wirksam sehen. Den niederen Ständen aber musste gewissermassen ganz instinktiv eine Religion theuer werden, welche sie in den innersten und wichtigsten Angelegenheiten des Menschen auf eine Stufe mit den Reichen stellt, wie das in den Cultusversammlungen und den Apagen auch äusserlich zu Tage trat; welche dem Besitze und den äusseren Verhältnissen des Lebens an sich gar keine Bedeutung beilegt für die Bestimmung des wahren Werthes des Menschen; welche auch den Verachteten und Gesunkenen, der von der guten Gesellschaft ausgestossen war, noch aufnahm und ihm Vergebung und Besserung verhies; welche in nie gesehener Weise durch Liebeswerke für die Armen und Kranken und Hungernden sorgte. Auch für die grosse und rasche Theilnahme der Frauen am Christenthum wirkte neben der bei dem Ueberwiegen des Gefühlslebens grösseren Empfänglichkeit des weiblichen Geschlechts für das Religiöse überhaupt auch die sociale Umwälzung mit, welche das Christenthum für die Frauen herbeiführte. „Das Christenthum erhob die Frauen zu ebenbürtigen Gefährtinnen des Mannes, es gab der Ehe durch die innige Seelengemeinschaft des gleichen Glaubens und der gleichen Hoffnung eine neue Weihe, dem Jungfrauenthume eine neue Heiligkeit, dem ganzen Leben der Frauen für die Gesellschaft eine

höhere Geltung.“<sup>1)</sup> Auf die grosse Masse der Unfreien aber musste der Philemonbrief oder ein Wort wie Gal. 3, 28 geradezu einen ganz überwältigenden Zauber ausüben.

Gerade diese sociale Umwälzung aber, welche in dem Wesen des neuen Glaubens lag, war für die höheren Stände ein Anlass ihm fern zu bleiben, wie aus den oben erwähnten Spottreden hervorgeht. Im palästinensischen Judenthum speziell waren gerade die höheren Stände ausschlaggebend für die Verwerfung Jesu, wenn sie sich nicht, wie die Sadducäer, in vornehmer Gleichgültigkeit von ihm fern hielten. In Griechenland wie in Rom war die grosse Mehrzahl der gebildeten Klassen religiös ganz indifferent. Die niederen Naturen fröhnten der rohen Sinnelust, die edleren hielten sich an die schwache Stütze der stoischen Philosophie oder fanden für die sich unwillkürlich einstellenden religiösen Bedürfnisse eine Befriedigung in dem abgeschmacktesten Aberglauben, worin sie dem geringsten Volke nicht nachstanden.<sup>2)</sup> In Rom wurde das Christenthum mit dem verhassten Judenthum für identisch gehalten, und erst von der Zeit Trajan's an von demselben als eine besondere Religion klar unterschieden. Die Stadt wimmelte von einer Masse nichtrömischer Fremden aus allen Theilen des Erdkreises,<sup>3)</sup> und unter diesen überwog das hellenische und orientalische Element.

Non possum ferre, Quirites,

Graecam urbem; quamvis quota portio faecis achaei rief Juvenal aus (Sat. III. 60). Nach ihm war man schon auf die Griechen, diese *natio comoeda*, diesen Alles wissenden *graeculus esuriens*, nicht gut zu sprechen (ib. III. 74, 100). Noch viel weniger war man es bekanntlich auf die Juden, dies schmutzige Krämervolk von jenseits dem Tiber, dem Alles feil ist, dem jeder Baum Zins geben muss, das sich um so lächerlicher macht, je mehr es sich von seinen nationalen Sitten emancipirt,

1) cf. Friedländer, Sittengeschichte Roms, III. 250.

2) cf. Friedländer a. a. O. III. 459 ff.

3) cf. Plin., Hist. nat. 3, 6: *una cunctarum gentium in toto orbe patria*.



dessen Proselytenmacherei so erschreckende Dimensionen annahm.<sup>1)</sup> Da nun in der ersten Zeit die Christen von den Juden überhaupt nicht unterschieden wurden, so lässt sich denken, wie der Fernerstehende auch das Christenthum betrachten musste. So erklären sich -- obwohl zur Zeit dieser Schriftsteller eine Unterscheidung schon eingetreten war -- auch die Urtheile über das Christenthum als einer *exitiabilis superstitio* bei Tacitus (ann. XV. 44), bei Sueton (Nero 16: *superstitio nova et malifica*) und Plinius (ep. X. 96: *superstitio prava et immodica*). Unter solchen Umständen ist es begreiflich, dass in Rom für Glieder der höheren Stände ein Uebertritt zum Christenthum soviel als den Ausschluss aus der guten Gesellschaft bedeutete. Die neue Lehre hat hier wie anderwärts im Grossen und Ganzen aus den niederen Volksklassen ihre Anhänger gesammelt.

Wenn uns diess Alles aus der Natur der Verhältnisse erklärlich erscheint, so wäre es doch sehr verfehlt daraus schliessen zu wollen, dass das Christenthum an der Erfüllung seiner Bestimmung, eine Freude allen Menschen zu bringen, nicht auch in dem ersten Jahrhundert schon gearbeitet habe. Tauchen aus den höheren Ständen im Ganzen auch nur einzelne Bekenner des neuen Glaubens auf, so müssen uns diese um so interessanter erscheinen. Nicht als ob sie durch ihr Ansehen und ihre Mittel der äusseren Ausbreitung des Christenthums einen besonderen Vorschub und seiner Befestigung eine besondere Stütze geliehen hätten; mag diess auch für den Bereich einer einzelnen Gemeinde nicht ohne Belang gewesen sein, so ist es doch in Bezug auf das Ganze jedenfalls das beste Zeugniss für das Christenthum, dass es ohne solche äusserliche Beihülfe aus der Kraft seines eigenen inneren Wesens den Sieg über die feindlichen Mächte errang. Es ist daher ein ganz überflüssiger Eifer, wenn die katholischen Theologen allen hochstehenden Personen, die hier überhaupt in Frage kommen, aus Verehrung gegen das

---

1) Durch den Hinweis auf Hausrath's klassische Schilderung des damaligen römischen Judenthums (Neut. Zeitg. IV. 71 ff.) dürfen wir uns wohl hier einer näheren Ausführung und der Aufzählung der Citate überheben. cf. anch Friedländer a. a. O. II. 43 ff., III. 514 ff.

Christenthum und die Kirche, das christliche Bekenntniss zu vindiciren suchen.

Schon in den Schriften des N. T. fehlt es uns nicht an Zeugnissen, dass das Evangelium auch Leute der besitzenden Klassen und der höheren Stände für sich gewann. Unter den Anhängern Jesu selbst finden wir einen Obersten der Schule und einen römischen Offizier. Ebenso können uns die Berichte über Joseph von Arimathia und Nikodemes, so viele der historischen Schwierigkeiten sich auch bei diesen Namen einstellen, doch als Zeugnisse gelten, wie auch in den gebildeteren Klassen des Volkes da und dort die Predigt Jesu zündete. Historisch ganz unzuverlässig ist dann freilich die Nachricht über jenen römischen Hauptmann, der durch die Schrecken des Erdbebens zur Anerkennung der Würde Jesu bewogen worden sein soll. Wenn man der Sage glauben dürfte, so wäre auch das von Jesu geheilte blutflüssige Weib eine vornehme und reiche Frau gewesen, da sie ihm später in Paneas eine Statue gesetzt habe (Eus., h. e. 7, 18). Aber weder ist diese Statue ein Bild Christi gewesen — sondern wahrscheinlich ein Asklepios —, noch scheint jene Frau sonderlich reich gewesen zu sein, da nach dem evangelischen Bericht ihre ganze Habe während ihrer zwölfjährigen Krankheit durch Kuren aufgezehrt worden war (Luk. 8, 43).

Unter den *ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλαιοι*, welche nach Act. 2, 41 bei dem ersten öffentlichen Auftreten der Apostel am Pfingstfeste aus den versammelten Juden und Griechen für das Christenthum gewonnen wurden, sind jedenfalls nicht lauter arme und geringe Leute gewesen. Wenigstens zu den *προσ-ήλυτοι*, die aus den verschiedensten Ländern in Jerusalem zu dem Fest zusammentrafen, gehörten bekanntermassen gar manche aus den höheren Klassen der Gesellschaft. Die Gütergemeinschaft in der ältesten Christengemeinde zu Jerusalem setzt ebenfalls wohlhabende Gemeindeglieder voraus: *τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διμετέριζον αὐτὰ πᾶσι καθότι ἂν τις χρεῖαν εἶχε. — ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων* (Act. 3, 45. 4, 34). Solche durch die Theil-

nahme reicher und angesehener Leute für die Armen herbeigeführten Vortheile brachten begreiflicherweise schon bald unlautere Elemente in die Christengemeinde. Diess zeigt uns das Beispiel von Ananias und Saphira (Act. 5, 36), ebenso die Unordnungen, welche in der corinthischen Gemeinde bei den Agapen eingerissen waren. Auch der Verfasser des Jakobusbriefes hat Ursache, solche Uebelstände wie *προσωληψία* entschieden zu missbilligen, welche durch das Vorhandensein von *ταπεινοί* und *πλουσίαι* in der Gemeinde hervorgerufen wurden (Jac. 1, 9. 2, 1. 5, 9).

Wenn Paulus ferner in der Eingangs citirten — und für andere Gemeinden so gut wie für die corinthische Anwendung findenden — Stelle sagt, dass nicht viele der Weisen nach dem Fleisch und der Hochstehenden zum Glauben berufen seien, so sind es demnach doch wenigstens einige gewesen. Und einige werden uns auch in der Apostelgeschichte angeführt. Paulus selbst, wenn auch nicht den höheren Ständen entsprossen, gehörte doch zu den Gebildeteren seines Volkes, hatte die bei demselben mögliche wissenschaftliche Ausbildung genossen und war jedenfalls selbst in der klassischen Literatur nicht unbewandert. Unter seinen Gehülfen finden wir einen Arzt, den Heidenchristen Lukas (Col. 4, 14). Jener auf eigene Faust in Corinth missionirende alexandrinische Judenchrist Apollo war ebenfalls ein wissenschaftlich gebildeter Mann, und zwar getränkt von der in Philo damals ihren Hauptvertreter findenden alexandrinischen Religionsphilosophie. Auf der gleichen wissenschaftlichen Basis ruhen der Hebräerbrief und das Johannesevangelium, deren Verfasser, wer dieselben denn auch sein mögen, jedenfalls einer Zeit angehören, in welcher wissenschaftlich gebildete Glieder der Christengemeinde noch vereinzelt waren.

Sehen wir in die apostolische Missionsthätigkeit, so wird uns hier erzählt, dass in Thessalonich *γυναικῶν τῶν πρωτῶν οὐκ ὀλίγαι* gläubig wurden, und ähnlich heisst von Boröa: *ἐπίστευσαν καὶ τῶν ἐλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι* (Act. 17, 4. 12). Der erste Täufling, welcher in der Apostelgeschichte besonders erwähnt wird, ist ein äthiopischer Hofbeamter (Act. 8, 26). In Cäsarea sehen

wir wieder einen höheren römischen Offizier, Namens Cornelius, dem neuen Glauben sich zuwenden (Act. 10, 1). Der römische Proconsul Sergius Paulus in Paphos auf Cypern ist der erste, der als von Paulus für den neuen Glauben gewonnen in der Apostelgeschichte namentlich angeführt wird (Act. 13, 6). Zu den wenigen Gläubigen, die in dem bildungs- und weisheitsstolzen Athen der Predigt des Evangeliums ein günstiges Ohr liehen, gehörte Dionysius, ein Mitglied des höchsten Gerichtshofes (Act. 17, 34). Dafür jedoch, dass die hier erwähnte Damaris den höheren Ständen angehört habe, bietet die Stelle ebenso wenig einen Anhaltspunkt wie für die Behauptung der Legende, dass dieselbe die Gattin jenes Dionysius gewesen sei.<sup>1)</sup>

Weitaus das meiste Interesse muss für uns die Frage erregen, in wie weit das Christenthum in der römischen Urgemeinde Bethheiligung unter den höheren Ständen gefunden habe. Für die Erörterung dieser vielfach ventilirten Frage haben wir bestimmte Anhaltspunkte in den klassischen Schriftstellern, deren Nachrichten an sich jedoch nur mehr oder weniger sichere Wahrscheinlichkeitsschlüsse zulassen, und zwar hauptsächlich desswegen, weil die Unterscheidung zwischen Judenthum und Christenthum als zweier verschiedener Religionen in dem Bewusstsein der Römer noch nicht klar vollzogen war. Doch haben manche dieser Nachrichten eine weitere Beleuchtung durch Inschriften und sonstige Funde in den altchristlichen Grabstätten Roms erhalten.

Es ist an sich von vornherein nicht unwahrscheinlich, dass die schon merkwürdig früh als eine wirksame Macht auftretende Christengemeinde Roms wenigstens die Aufmerksamkeit und die Annäherung auch der höheren Stände herbeigerufen habe. Es fand ja jeder der zahlreichen, durch den Zusammenfluss so verschiedener Nationalitäten in Rom auftretenden Kulte seine Anhänger, und vor Allem die aus dem Orient stammenden Kulte. Auch das Judenthum hatte ja schon früh seine zahlreichen Proselyten, und einzelne auch

---

1) cf. Friedländer a. a. O. I. 414. Auch in Schenkel's Bibellexikon (I. 558) heisst Damaris eine „angesehene Athenerin“.



aus den höheren Ständen. Zu ihnen gehörte Poppäa Sabina, die Gemahlin Nero's, deren *θεοσέβεια* von Josephus (Ant. XX 8, 11. vit. 3) als Grund ihrer für die Juden eingelegten warmen Fürsprache angegeben wird, und jene Fulvia, deren dem Tiberius befreundeter Gemahl Saturninus durch Aufdeckung angeblicher jüdischer Betrügereien die Veranlassung war, dass Tiberius 4000 römische Juden nach Sardinien schickte (Jos. ant. XVIII 3, 5. Tac. Ann. II 85). Dies geschah noch zu Lebzeiten Christi. Indirect wird uns das jüdische Proselytenthum durch die Satiriker bezeugt. Eine jüdische Grabschrift aus Rom zeugt von einer Veturia Paula, „mater synagogarum“, welche bei ihrem Uebertritt den Namen Sara annahm und allem Anschein nach einem römischen Adelsgeschlechte angehörte.<sup>1)</sup> Jedenfalls war durch Vermittelung des Judenthums die Möglichkeit gegeben, dass auch Leute höherer Stände das Christenthum kennen lernten, um so mehr, da die Botschaft über das erschienene messianische Heil jedenfalls sehr bald in der jüdischen Gemeinde heftig discutirt wurde. Solche Discussionen und dadurch hervorgerufene Streitigkeiten, Unordnungen und Spaltungen in der römischen Judengemeinde bildeten allem Anscheine nach den Grund zu jener Austreibung der Juden unter Claudius, von welcher Sueton berichtet (Claud. 25). Aber wenn diese Streitigkeiten so tumultuarisch wurden, dass sie das Einschreiten der Polizeigewalt hervorriefen, so wurde eben dadurch die Aufmerksamkeit auf das hingelenkt, was dieser „Chrestus“ angestiftet hatte. Nachdem durch diese Ereignisse unter Claudius allem Anscheine nach die Trennung der Christengemeinde von der Synagoge vollzogen war, wurde die erstere rasch so stark, dass Paulus — wenn auch hyperbolisch — von ihr sagen konnte: *ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ* (Röm. 1, 8). Paulus selbst hat zur Zeit seiner Anwesenheit in Rom ungehindert das Evangelium verkündigt, so dass es durch die gewonnene Betheiligung der Dienerschaft oder der kaiserlichen Leibwache sogar in die Mauern des

1) cf. Corp. inscr. graec. N. 9905. — Klotz, Handwörterbuch der lat. Sprache unter Veturius und Paulus. — Schürer, Gemeindeverfassung der Juden in Rom, S. 35.

kaiserlichen Palastes eindrang (Phil. 4, 22), wie es denn auch allgemein bekannt war, dass er wegen seines christlichen Glaubens als Gefangener in Rom weile. Von der Bedeutung der Christengemeinde in Rom zeigt ferner die Verfolgung unter Nero, ob man nun mit Tacitus annimmt (Ann. 15, 44), dass man dieselbe als eine von der jüdischen verschiedene Religionsgemeinschaft, oder, was wir für historisch richtiger halten, als eine besonders prononcirt hervortretende Partei des Ghetto verfolgt habe. Die Ruhe der Christengemeinde blieb dann bis Domitian ungestört. Unter solchen Verhältnissen ist es gewiss von vornherein wahrscheinlich, dass, wenn auch die überwiegende Mehrzahl der ältesten Christengemeinde Roms den unteren und mittleren Ständen angehörte, die neue Lehre doch ebenso gut wie andere ausländische Kulte die Aufmerksamkeit und das Interesse auch der höheren Stände wachrufen musste. Diess ist bei den Wahrscheinlichkeitsschlüssen, die bei einzelnen der nun zu nennenden Personen zu ziehen sind, immerhin schon zu berücksichtigen.

Unter diesen Personen ist der Philosoph Seneca jetzt wohl endgültig aus der Reihe der christlichen Proselyten gestrichen, ja es liegt durchaus kein Grund vor zur Annahme, dass er auch nur von christlichen Ideen beeinflusst gewesen sei. Es wurde diese Meinung wesentlich durch innere, dann aber neuerdings auch durch äussere Gründe unterstützt. Jene beziehen sich auf das oft merkwürdig christliche Gepräge, welches einzelne Aussprüche Seneca's an sich tragen, besonders solche über die Empfindung menschlicher Sündenschuld, über die Mahnung zur Selbstverleugnung und Mässigkeit und die Vertröstung auf ein besseres Jenseits.<sup>1)</sup> Diese Wahrnehmung veranlasste schon einen Tertullian zu dem Ausspruch: *Seneca saepe noster* (de an. 20). Lactanz meint: *Potuit esse verus dei cultor, si quis illi monstrasset* (Instit. div. IV. 21). Unmittelbar vorher hat er ihn als *verae religionis ignarus* bezeichnet. Doch sprechen diese Stellen durchaus nicht für die These von der christlichen Beein-

---

1) cf. die Zusammenstellung solcher Aussprüche bei C. Schmidt, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain*. S. 360 ff.

flussung Seneca's: nach dem Wort Tertullian's schien diesem die Uebereinstimmung keineswegs eine durchgängige, sondern nur hier und da hervortretend, und Lactanz hat in obigem Ausspruch gerade die Unabhängigkeit Seneca's vom Christenthum ausgesprochen. Hieronymus dagegen ist fest von des letzteren Freundschaft mit Paulus überzeugt und glaubt an die Echtheit des Briefwechsels, den Jemand auf Grund der Erwägung über die oft merkwürdige Uebereinstimmung verfasst hat (cf. Hier. de vir. ill. 12), wahrscheinlich in der Absicht, die Einwände heidnischer Philosophen gegen das Christenthum durch Aufführung angesehenen Namen zu widerlegen. Neuerdings ist die christliche Beeinflussung Seneca's noch vertheidigt worden von Schmidt in dem oben angeführten Buch; er meint (S. 379): *sans cette influence chrétienne Sénèque est une énigme!* Warum denn? Lassen sich die der christlichen Lehre sich nähernden Aussprüche Seneca's nicht aus der damaligen geistigen Zeitlage erklären, nicht aus dem Zusammenhang mit der früheren Philosophie, insbesondere mit Plato?<sup>1)</sup> Man spricht bekanntlich vom „Christlichen in Plato“, der gewiss manche Aussprüche hat, welche christliches Gepräge tragen;<sup>2)</sup> bei ihm ist die Behauptung einer christlichen Beeinflussung unmöglich, vielmehr hat der Platonismus auf das Christenthum, d. h. die dogmatische Ausgestaltung seiner Lehre, seinerseits bedeutsam eingewirkt. Der Geist weht eben auch hier, wo er will, das Licht der Wahrheit ist zu allen Zeiten aufgeflammt, und, religiös betrachtet, die göttliche Offenbarung im Menschengenosse geht auch in dem vorchristlichen Ethnicismus vor sich. Die Erfindung jenes Briefwechsels zwischen Seneca und Paulus beruht auf derselben Beschränktheit, die eine ausserchristliche Wahrheit als solche nicht anerkennen will, wie die Behauptungen der alexandrinischen Juden, ein Homer oder Plato hätten ihre besten Gedanken aus dem Pentateuch gestohlen.

---

1) cf. die diesen Gegenstand erschöpfend behandelnde Abhandlung von Baur, Seneca und Paulus (in Zeitschrift für wiss. Theol. 1858 S. 190ff).

2) Die Zusammenstellung solcher Aussprüche bei Ackermann, Das Christliche in Plato, S. 21 ff.

Die Möglichkeit, dass Seneca mit Paulus in Berührung kam, ist ja an sich nicht ausgeschlossen, aber die inneren Gründe machen eine solche Annahme ganz überflüssig. Unseres Erachtens können aber die äusseren Gründe noch weniger beweisen. Man wies darauf hin, dass jener Proconsul Gallio, der in Corinth die den Paulus verklagenden Juden zurückgewiesen hatte (Act. 18, 12 ff.), ein Bruder Seneca's war und diesen also schon über Paulus instruiert haben könne. Natürlich, dieser Gallio, welcher nach jenem Berichte der Apostelgeschichte die Juden mit Paulus von seinem Richterstuhl jagte, weil er über Fragen ihres Gesetzes nicht Richter sein wolle; welcher es ruhig gewähren liess, als die Juden den Apostel mit Schlägen traktirten, der wird gewiss sofort einen Bericht über diesen Mann seinem Bruder geschickt oder diese Sache, die einem Statthalter in den östlichen Provinzen jeden Tag vorkommen konnte, später mit grossem Interesse für den Misshandelten seinem Bruder erzählt haben! Ferner berief man sich auf eine im Jahre 1867 in Ostia aufgefundenene Grabschrift, welche ein gewisser M. Annäus Paulus seinem Sohne M. Annäus Paulus Petrus setzt.<sup>1)</sup> Die Verbindung der beiden Apostelnamen macht es höchst wahrscheinlich, dass die Inschrift eine christliche ist, aber gesetzt auch die Annahme sei richtig, dass die hier genannten Personen zu den Familiennachkommen des Philosophen M. Annäus Seneca gehören, — was beweist das für das christliche Bekenntniss des letzteren oder seine Beziehung zum Christenthum, wenn einige Träger seines Namens drei Jahrhunderte nach ihm (die Inschrift gehört dem 4. Jahrhundert an) Christen waren? Auch hat man für eine mögliche Annäherung zwischen Paulus und Seneca geltend gemacht, dass der Präfectus Prätorio, dem Paulus in Rom übergeben wurde (Act. 28, 16), des Seneca Freund Afranius Burrus war, der mit ihm zusammen günstig auf Nero einwirkte und entschlossen seine Beihülfe zur Ermordung der

1) D. M. M. ANNAEO PAVLO PETRO M. ANNAEVS PAVLV'S FILIO CARISIMO. — cf. Kraus, Rom. sott., S. 555, und dessen Aufsatz in der Theol. Quartalschrift 1867., S. 621. — F. Becker, Die heidnische Weiheformel D. M. auf altchristlichen Grabsteinen, S. 57.



Agrippina und Octavia verweigerte (Tac. Ann. 13, 2. 14, 7). Aber Afranius Burrus, welcher unter Claudius Präfectus Prätorio wurde (Tac. Ann. 12, 42), starb ganz im Anfang des Jahres 62 noch vor Ankunft Pauli in Rom,<sup>1)</sup> welcher auf Malta überwintert hatte und erst im Frühjahr dieses Jahres in Rom ankommen konnte. Sonach war es überhaupt nicht Burrus, sondern sein Nachfolger Tigellinus (Ann. 14, 15), welcher den gefangenen Paulus in Empfang nahm. Endlich möge man noch berücksichtigen, dass Seneca, als Paulus 62 nach Rom kam, ein Mann von sechzig Jahren war, der mit seiner philosophischen Weltanschauung doch schon abgeschlossen haben musste, und dass er (nach Tac. Ann. 14, 53 durch Selbstmord) im Jahre 65 starb — soll er vielleicht erst in diesen drei Jahren seit seiner angeblichen Bekanntschaft mit Paulus die Schriften alle geschrieben haben, aus welchen die ein christliches Gepräge tragenden Stellen zusammengelesen werden? Es ist in diesen Schriften selbst auch nirgends die leiseste Andeutung auf eine Beziehung zum Christenthum, welches damals als solches in Rom jedenfalls noch so wenig in die Oeffentlichkeit trat, dass es dem Philosophen wohl überhaupt ganz unbekannt geblieben sein wird. So bemerkt auch schon Augustin ausdrücklich: *christianos jam tunc judaeis inimicissimos in neutram partem commemorare ausus est, ne vel laudaret contra suae patriae veterem consuetudinem, vel reprehenderet contra propriam forsitan voluntatem* (de civ. d. 6, 11). Einen Einfluss der christlichen Lehre auf Seneca anzunehmen ist somit einerseits ganz überflüssig, da die christlichen Gedanken sich nähernden stoischen Sätze sich anderweitig wohl erklären lassen, und gewinnt hinsichtlich der äusseren Gründe gar keine Wahrscheinlichkeit für sich.

Nicht so unsicher steht es mit einer Dame aus adligem Geschlecht, Pomponia Gräcina, Gemahlin des unter Claudius die britannische Expedition befehligen Plautius. Die Erörterung über die Frage, ob dieselbe eine Christin gewesen

---

1) cf. Schiller, Gesch. des römischen Kaiserreichs unter der Regierung des Nero, S. 161.

sei oder nicht, gründet sich, was schriftstellerische Quellen betrifft, lediglich auf den Bericht des Tacitus, Annal. 13, 32. Die betreffende Stelle lautet: Pomponia Graecina, insignis femina, A. Plautio quem ovasse de Britannis rettuli, nupta ac superstitionis externae rea, mariti iudicio permissa. isque prisco instituto propinquis coram de capite famaue conjugis cognovit et insontem pronuntiavit. longa huic Pomponiae aetas et continua tristitia fuit. nam post Juliam Drusi filiam dolo Messalinae interfectam per quadraginta annos non cultu nisi lugubri, non animo nisi maesto egit; idque illi imperitante Claudio inpune mox ad gloriam vertit. Durch Beziehung der (unten näher zu erwähnenden) monumentalen Funde meint de Rossi (Rom. sott., I. 319. II. 64) nicht mehr daran zweifeln zu können, dass unter jener *superstitio externa* das Christenthum gemeint sei, während der deutsche Bearbeiter seiner Forschungen, Prof. Kraus in Freiburg, etwas reservirter ist (Rom. sott. 44. 142). Ihnen schlossen sich auch Reumont<sup>1)</sup> und Wandinger<sup>2)</sup> an. Friedländer hat in einer besonderen Abhandlung vom Jahre 1868<sup>3)</sup> nur die Möglichkeit des christlichen Bekenntnisses zugegeben, dagegen nach der seither eingetretenen Verwerthung monumentaler Funde sich später auch für die Wahrscheinlichkeit ausgesprochen (Sittengesch., I. 414). Dasselbe thut Caspari (Quellen z. Gesch. des Taufsymbols, III. 581).

Aus dieser Stelle des Tacitus lässt sich nun für das christliche Bekenntniss der Pomponia Graecina gewiss nichts Sicheres entnehmen, denn der Ausdruck *superstitio externa* könnte sich an sich ebenso gut auf das Judenthum oder irgend einen anderen fremdländischen Cultus beziehen. Nach Tac. ann. XI. 15 gab es mehrfache *superstitiones externae*, gegen welche Claudius den väterlichen Glauben wieder zu befestigen versuchte. Zur Zeit Nero's haben die Römer, wenn sie sich nicht gerade besonders darum bekümmerten,

1) Geschichte der Stadt Rom, I. 361.

2) Pomponia Gräcina. Programm der Freisinger Studienanstalten, 1873.

3) De Pomp. Graecina superstitionis externae rea. Acad. Alb. Regiom. 1868.

überhaupt das Christenthum von dem Judenthum nicht unterschieden, wohl aber thaten sie dies zur Zeit, da Tacitus schrieb und er selbst thut es auch, er nennt das Christenthum als solches (ann. 15, 44). Es ist aber kein Grund einzusehen, warum er es nicht auch hier besonders genannt hätte, wenn er seinerseits Pomponia für eine Christin gehalten hätte. Ferner machte man für ihr christliches Bekenntniss geltend, dass der Bericht des Tacitus über ihr Leben (*continua tristitia — cultu nisi lugubri non animo nisi maesto egit*) sich mit den landläufigen Vorwürfen gegen die Christen als lichtscheuer freudloser Menschen decke.<sup>1)</sup> Das ist an sich richtig, aber Tacitus berichtet doch ausdrücklich, dass die düstere Lebensanschauung der Pomponia ihren Grund in dem tragischen Ende ihrer Freundin Julia hatte, der Tochter des Drusus, welche auf Betrieb der Messalina (nach Dio. Cass. 60, 18) im Jahre 44 ermordet wurde. Dass in jener Zeit des Cäsarenwahnsinns eine so düstere Lebensanschauung nicht selten war, ist an sich sehr begreiflich, die edleren Naturen waren ja alle von einem düsteren Pessimismus erfüllt. Für Pomponia haben wir aber auch noch ganz analoge Beispiele. So berichtet Tacitus über Pollitta, die Gemahlin des unter Nero ermordeten Rubellius Plautus: *Longo dolore atrox, ex quo percussores Plauti mariti sui viderat; cruentamque cervicem ejus amplexa servabat sanguinem et vestes respersas, vidua inpeza luctu continuo nec ullis alimentis nisi quae mortem arcerent* (ann. XVI 10). Und ähnlich sagt Seneca (dialog. 6, 2) von der Trauer der Octavia um ihren Sohn Marcellus, der von Augustus zum Thronfolger bestimmt, von dessen dritter Gemahlin Livia — um ihren Sohn Tiberius die Nachfolge zu sichern — vergiftet wurde: *nullum finem per omne vitae suae tempus flendi gemendique fecit nec ullas admisit voces salutare aliquid adferentis, ne avocari quidem se passa est, intenta in unam rem et toto animo adfixa talis per omnem vitam fuit qualis in funere.*

Diese Erwägungen sind der Annahme eines christlichen Bekenntnisses nicht günstig. Dasselbe wird uns aber nach

1) cf. Min. Fel. Oct. 8: *latebrosa et lucifugax natio.*

dem Bericht des Tacitus noch unwahrscheinlicher durch den Umstand, den man wohl beachten muss, dass Pomponia freigesprochen wurde. Man hat natürlich auch schon daran gedacht, dass mit *superstitio externa* auch das Judenthum gemeint sein könne, was an sich gewiss möglich, aber die Vertheidiger des christlichen Bekenntnisses machten dagegen geltend, dass der Uebertritt zum Judenthum ja frei war, dass derselbe vor Hadrian überhaupt nicht bestraft wurde.<sup>1)</sup> Aber Pomponia ist ja auch gar nicht bestraft worden, sondern wurde freigesprochen, sowohl vom Senate als im Familiengericht von ihrem Gatten, und gerade dieser Umstand macht es uns wahrscheinlicher, dass ihre *superstitio externa* das Judenthum war und nicht das Christenthum. Wenn sie eine Christin gewesen wäre, hätte sie nach der Auffassung des Tacitus selbst für unschuldig erklärt werden können? Er berichtet uns ja, wie verhasst zu Zeiten Nero's die Christen waren — der Process der Pomponia fällt in das Jahr 57 oder 58 —, und wenn unseres Erachtens die bei Tacitus bestehende Unterscheidung von Juden und Christen zu Nero's Zeiten von den Römern noch nicht vollzogen war, so waren es in Wirklichkeit ja doch die Christen, die verfolgt wurden, wobei eben die — wirklichen — Juden ihre anstiftende und hetzende Beihülfe geleistet haben werden. Wenn diese es dahin brachten, dass dem römischen Volke und der Staatsgewalt gerade diejenige Partei des Ghetto, die in Wirklichkeit Christen waren, verdächtig und verhasst wurden und strafbar erschienen, so ist kaum denkbar, dass, wenn die gerichtliche Untersuchung die Zugehörigkeit der Pomponia zu dieser Partei, d. h. zum Christenthum, ergeben hätte, dieselbe so schlechtweg freigesprochen worden wäre. Die Juden würden es an Hetzerei gewiss nicht haben fehlen lassen, wenn sie ihre Wuth gegen die Messiasgläubigen, welche nach heftigen tumultuarischen inneren Kämpfen von der jüdischen Gemeinde sich geschieden hatten, an einer hochgestellten Persönlichkeit hätten auslassen können. Denn die Familie der Pomponia war eine hoch angesehene. Ihr Vater,

1) cf. Hausrath, Neutest. Zeitg. IV. S. 99.



Pomponius Gräcinus, war Consul im Jahre 16, ein Freund Ovid's und, wie es scheint, nicht ohne Einfluss bei Augustus, da Ovid in der Verbannung seine Fürsprache in Anspruch nimmt (Ov. ep. ex Pont. I. 6; II. 6; IV. 9). Ihr Gatte A. Plautius wird von Dio Cassius (60, 19) als *βουλευτῆς λεγιμώτατος*, von Tacitus (Agric. 14) als *consularium primus* — bello egregius bezeichnet. Er stand in engster Verbindung mit dem Kaiser Claudius, eroberte für ihn Britannien und bekam dafür einen Triumph bewilligt (Suet. Claud. 24. Vesp. 4. Tac. ann. 13, 32). Man kann sich denken, wie die Juden gehetzt haben würden, wenn ein Glied einer so hoch angesehenen Familie unter die Christen gegangen wäre. Und bedenkt man, mit welchem Abscheu Tacitus von den Christen spricht, so ist kaum glaublich, dass er ein Ereigniss, welches in seinen Augen ungeheuerlich erscheinen musste, nicht als solches bezeichnet haben sollte, während ein Verschweigen des Judenthums als der *superstitio externa*, zu welcher Pomponia sich bekannte, bei der häufigen Erscheinung jüdischer Proselyten viel denkbarer ist. Auch das Schweigen der Kirchenväter erklärt sich so viel leichter, da sie ihren Tacitus wohl gelesen hatten und es sicher nicht unterlassen hätten zu bemerken, wenn sie aus dessen Bericht das Christenthum der Pomponia herausgelesen hätten.

Will man sich aber darauf stützen, dass, gerade weil die Römer das Christenthum damals noch mit dem Judenthum für identisch hielten, Pomponia also doch auch als Christin hätte freigesprochen werden können, so erschien uns diese dann in einem sehr traurigen Lichte, denn sie hätte dann ihren christlichen Glauben eben nicht offen bekannt, hätte ihn möglichst zu verschleiern und von sich aus den Anschein zu erwecken versucht, dass ihre *superstitio* sich in nichts von der jüdischen unterscheide, dass sie der nicht unerlaubten Religion der Juden angehöre. Will man ihr das nicht zumuthen, so bleibt nur anzunehmen, dass sie in Wirklichkeit eine jüdische Proselytin war. Wahrscheinlich erregte dies bei dem allgemeinen Hass und der Verachtung, in welcher die Juden in Rom standen, in ihrer Familie heftigen Anstoss: sie wurde verklagt, musste aber

freigesprochen werden, weil ihre Zugehörigkeit zum Judenthum keinen gesetzlichen Grund der Straffälligkeit bildete. Es ist aber wohl denkbar, dass sie in ihrer Familie desshalb schief angesehen war, von derselben im Umgange möglichst gemieden wurde und gewissermassen von ihr ausgeschlossen war. Wie unangenehm es den besseren römischen Familien war, wenn eines ihrer Glieder zu den Juden zählte, zeigt jener Bericht Seneca's: er sei auf Anregung des Philosophen Sotion Vegetarianer geworden, habe aber bald wieder animalische Nahrung zu sich genommen, um nicht in den Verdacht zu gerathen, ein Anhänger der verhassten Juden zu sein (ep. 18, 5). So konnte auch für Pomponia leicht ein Bruch mit ihrer Familie eintreten, und das konnte noch einen weiteren Grund für ihre düstere Lebensanschauung abgeben. Mag doch diese durch die Ermordung ihrer Freundin hervorgerufene Gemüthsverfassung überhaupt der Grund gewesen sein, dass Pomponia einem fremden Glauben sich zuwandte. Die Ermordung der Julia fällt in das Jahr 44, von da bis zur Anklage der Pomponia sind 14 Jahre, es ist also wohl denkbar, dass die nicht zu verlöschende Trauer um die Dahingeschiedene und die jahrelange innere Qual das geängstigte Gemüth in einer fremden Religionslehre Trost und Beruhigung suchen liess, wie ja das ganze damalige Zeitalter bei dem Zerfall der heimischen Religion begierig den fremden Culten sich zuwandte, um in ihnen eine innere Befriedigung zu finden. So hat auch Pomponia Gräcina augenscheinlich aus dem Drang eines inneren Bedürfnisses heraus dem fremden Glauben sich zugewandt, und ihr Prozess, obwohl sie in demselben nicht verurtheilt werden konnte, hatte doch leicht solche Unannehmlichkeiten socialer Art für sie im Gefolge, dass es, wie gesagt, ihre Gemüthsstimmung nur noch mehr verdüstern musste.

Sodann achte man auf den Gang des Processes. Vor dem Richterstuhl, an den der Senat sie überwies, vor ihrem Gatten handelte es sich überhaupt gar nicht mehr um religiöse Angelegenheiten. Diese letzteren gehörten vor das Forum des Senats; dieser kann die Angeklagte nicht verurtheilen, weil die *externa superstitio*, deren man sie be-

schuldigt, jedenfalls keine gesetzlich unerlaubte war. Damit wäre die Sache fertig gewesen. Aber es müssen noch andere Anklagen gegen Pomponia vorgelegen haben, über welche der Senat nicht aburtheilen konnte, sondern die — *prisco instituto* — vor das Familiengericht gehörten. Wandinger macht nun (in der oben citirten Schrift) gerade dies für das christliche Bekenntniss Pomponia's geltend. Er führt aus: der Senat habe sie nicht verurtheilen können, weil das Christenthum vor dem Gesetz als Secte des erlaubten Judenthums galt. Dass sie nun noch weiter dem Familiengericht übergeben wurde, beweise, dass die Theilnahme an der *superstitio externa* einen Schatten auf ihre eheliche Treue geworfen habe, denn nur in diesem Falle sei das Gericht ihres Mannes zuständig. Solchen Verdacht zu erregen, sei aber damals gerade die Theilnahme am Christenthum geeignet gewesen, denn damals schon seien in Rom jene Verleumdungen in Umlauf gewesen, wonach die Christen in ihren geheimen Zusammenkünften den greuelvollsten Unsittlichkeiten sich hingäben.

Uns scheint gerade die Hauptstütze dieses Beweises für das Christenthum der Pomponia hinfällig, denn es lässt sich nicht nachweisen, dass schon zu jener Zeit diese Märchen über die Christen in Rom im Umlaufe gewesen seien. Wandinger führt zu Gunsten seiner Behauptung als älteste Stelle ein Wort des Justinus Martyr an (*dial. cum Tryph. Jud. 10*), etwa gerade ein Jahrhundert später als der Process der Pomponia, und das redet nur ganz allgemein von dem Hass der Juden gegen die Christen. Auch die anderen von ihm (S. 26) citirten Stellen aus Athenagoras, Eusebius, Tertullian, Minucius Felix und Origenes sind um Jahrhunderte von dem fraglichen Ereigniss getrennt und geben durchaus keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, dass die Verleumdungen, die zu ihrer Zeit gang und gäbe waren, auch schon im Jahre 58 vom römischen Senat geglaubt worden wären. Es ist ja ganz richtig, was Wandinger ausführt, dass die schlimme Meinung, welche das Heidenthum auch nach dem Zeugnisse des Tacitus selbst schon von den Christen hatte, auf den Neid und Hass der Juden

zurückzuführen ist, aber wir wissen, dass dieser Hass der Juden in jener frühesten Zeit in ganz anderer Richtung sich äusserte, als dass sie sofort solche Märchen über die Christen ausgestreut hätten. Wie sie die Einwilligung des römischen Statthalters in die Kreuzigung Jesu schliesslich nur dadurch erlangten, dass sie den Angeklagten als Aufrührer gegen den Kaiser hinstellen suchten, so war es auch nachher: einen Paulus haben sie stets durch stürmische Volksaufläufe zur Aufgabe seiner Missionsthätigkeit gezwungen, so dass es nicht zu verwundern ist, wenn der Apostel wiederholt in den Verdacht eines staatsgefährlichen Menschen gerieth. Dass dieser Verdacht auch in Rom schon bald auf den Christen ruhte, zeigt die eindringliche Mahnung Pauli zur ruhigen Unterordnung unter die bürgerliche Obrigkeit, zeigt auch die neromische Verfolgung, welche jedenfalls mit auf eine Hetzerei der Juden zurückzuführen ist. Wenn somit zur Zeit Nero's die Christen in Rom wohl unzweifelhaft als staatsgefährliche Menschen betrachtet wurden, so liegt doch kein Beweis vor dafür, dass man auch damals schon jene übeln Nachreden über sie ausgestreut hätte. Damit wird die Annahme, dass Pomponia jedenfalls dem Christenthume angehört haben müsse, weil sie wegen des Verdachtes einer mit ihrem Cultus unmittelbar verbundenen ehelichen Untreue ihrem Gatten zur Aburtheilung übergeben wurde, hinfällig.

Aber ferner, wenn die Theilnahme an dem betreffenden Cultus jenen Verdacht bei dem Senate wachrief, warum muss dann dieser Cultus denn überhaupt sofort das Christenthum sein? Vielmehr scheint mir im Gegentheil gerade dieser Umstand ebenso sehr für einen anderen und — eben weil jene böswillige Verleumdung gegen die Christen damals noch nicht in Rom bestand — noch viel eher für einen anderen Cultus als für das Christenthum zu sprechen. Die Römer waren ja bekanntlich gegen alle Religionen tolerant, aber gewisse Einschränkungen gab es doch, vor Allem aus politischen Gründen, wenn die geheimen Zusammenkünfte einer Religionsgenossenschaft die Aufsicht des Staates unmöglich machten oder wenn die Priester und Anhänger vor-



zugsweise aus Fremden bestanden.<sup>1)</sup> Schon im Jahre 186 vor Chr. erging ein strenges Verbot der Bachanalien, wegen der dabei vorkommenden Ausschweifungen, Betrügereien und Verbrechen, und man redete damals schon von den *pravae et externae religiones* (Liv. 39, 8—19). Mäcenas räth dem Augustus die Unterdrückung der fremden Culte (Dio Cass. 52, 36) und Claudius klagte über den Verfall der Haruspicien und meinte, es sei die Ueberhandnahme der fremden Culte daran schuld (Tac. ann. 11, 15). Gegen den Isiscult wurde noch unter Tiberius eingeschritten, weil seine Priester sich Betrügereien hatten zu Schulden kommen lassen (Jos. ant. 18, 3, 4). Zur gleichen Zeit wurde aus ähnlichem Anlass gegen die ägyptischen und jüdischen Culte vorgegangen (Tac. ann. 2, 85). Dass die asiatischen Culte der *mater magna* oder des Jupiter Sabacius oder der Venus und des Adonis sich eines guten Rufes erfreut hätten, wird Niemand behaupten wollen. Diese Culte waren als solche ja alle vom Staate geduldet, und wenn derselbe einmal gegen sie vorging, so war es nicht sowohl der Cultus selbst, was dazu den Anlass gab, als vielmehr irgend welche Ausschreitungen politischer oder sittlicher Natur, die mit demselben verbunden waren. Aber darum handelt es sich ja gerade in unserem Falle, dass nämlich die Theilnahme an einem fremdländischen Cultus im Stande war, den Ruf einer hochstehenden Frau zu gefährden, und das war gewiss bei der Theilnahme an einem der erwähnten Culte auch möglich. Es ist aber überhaupt nach den Worten des Tacitus durchaus nicht nöthig anzunehmen, dass es sich gerade um den Verdacht unsittlicher Handlungen und ehelicher Untreue handelte, sondern überhaupt um die Fama, und diese konnte für eine Frau aus einer so hohen, dem Kaiserhause nahestehenden Familie schon gefährdet sein durch die Theilnahme an einem Cultus wie der Isisdienst oder das Judenthum, gegen welche die Staatsgewalt erst jüngst Ursache hatte einzuschreiten, weil sie ihr staatsgefährlich schienen oder ihre Priester sich entehrende Handlungen hatten zu Schulden kommen lassen. Da das

---

1) cf. Marquardt: Römische Alterthümer, IV. 81.

Christenthum als solches im Jahre 58 in Rom überhaupt noch nicht hervortrat und, wie erwähnt, die boshaften Verleumdungen über seine geheimen Zusammenkünfte damals schwerlich schon im Gange waren, so ist es an sich gewiss viel wahrscheinlicher, dass jene *superstitio externa* nicht das Christenthum, sondern ein anderer Cult war, und es hindert uns durchaus nichts an das Judenthum zu denken. Die Vorwürfe gegen die Juden, wie die göttliche Verehrung eines Esels oder eines Schweines, die Bacchusverehrung, die Anstösse an der Beschneidung und der strengen Sabbatfeier<sup>1)</sup> waren ja alle mehr satirischer Natur als dass sie dem Judenthum gerade unsittliche Handlungen hätten zur Last legen wollen. Aber wenn wir bedenken, wie tief verachtet die Juden in Rom waren, wie der Verdacht politischer Aufwiegeleien fortwährend auf ihnen lastete — wofür ja die Römer guten Grund hatten —, so war das schon hinreichend die Fama einer Matrone aus einer der höchsten Familien der Stadt zu gefährden. Es gab, wie oben erwähnt, ja auch aus den höheren Ständen jüdische Proselyten in Rom, aber doch nicht viele, wenigstens namentlich erwähnt sind uns nur einzelne, es musste also immerhin Aufsehen genug erregen und für die Familie peinlich genug sein, wenn eine Pomponia Gräcina sich am jüdischen Cult betheiligte. Wenn aber Wandering meint, dass in diesem Fall schon eine Anklage gegen dieselbe undenkbar wäre, da ja der Uebtritt zum Judenthum nicht verboten war, so gilt ganz derselbe Einwand, wenn man unter *superstitio externa* das Christenthum verstehen will, denn das betrachteten die Römer eben auch als Judenthum. Tacitus berichtet uns nicht, von wem die Anklage gegen Pomponia ausgegangen sei; es war wohl in den Senatsacten, aus denen er die ganze Nachricht mit den anderen unmittelbar vorher berichteten Senatsbeschlüssen schöpfte, nichts darüber enthalten. Es wird also irgend eine heimliche Angeberei, wie sie in jener Zeit ja

---

1) cf. die Zusammenstellung über diese gegen die Juden erhobenen Beschuldigungen in der Schrift von Geiger, *Quid de Judaeorum moribus atque institutis scriptoribus romanis persuasum fuerit*, 1872.

fortwährend Gut und Leben hochstehender Personen gefährdete, gewesen sein, was Pomponia vor das Gericht des Senats brachte. Wandering hat über diese heimliche Angeberei eine nicht üble Vermuthung (S. 31, Anmerk. 125): „Vielleicht darf man an Agrippina denken. Für dieses sittenlose Weib musste, ebenso wie für Messalina, die Zurückgezogenheit einer so hochgestellten Frau wie Pomponia ein steter Vorwurf sein. Ueberdiess war sie um diese Zeit etwas gereizt, weil ihr Einfluss im Sinken war. Im Jahre 55 hatte sie Verbindungen anzuknüpfen gesucht mit vornehmen Familien, hatte die Namen und Verdienste der Männer von grossen Häusern geehrt, als suche sie ein Parteihaupt und Anhang (Tac. ann. 13, 18). Darob war es zu einem Bruch gekommen zwischen ihr und Nero. Bei der erfolgten Wiederversöhnung hatte sie sich Rache für ihre Angeber und Belohnungen für ihre Freunde erwirkt (ann. 13, 21). Hatte sie etwa bei solchen Umtrieben im Hause des Plautius vergeblich angeklopft, so war das Grund genug für ihre spätere Rache.“ Ist diese Vermuthung richtig — und sie hat viel für sich —, so ist aber doch nicht anzunehmen, dass die Angeberei wegen des religiösen Bekenntnisses der Pomponia an sich erfolgt sei, sondern wegen politischen Verdachtes, der auf diesem Bekenntniss lastete, denn nur in diesem Falle konnte Agrippina hoffen mit ihrer Anklage etwas auszurichten; solch politischer Verdacht lastete aber damals nicht sowohl auf irgend einem heidnischen Cultus als vor Allem auf dem Judenthum. Und noch eins. Gerade wenn, wie Wandering meint, jene lästernden Nachreden über die Christen damals in Rom schon allgemein im Umlaufe waren, so ist es um so weniger zu erklären, dass derselbe die Klage von seinem Forum so schlechthin abwies. Wir haben oben erwähnt, wie von Seiten der Staatsgewalt wiederholt gegen fremde Culte wegen unsittlicher Handlungen, die man ihnen zur Last legte, eingeschritten wurde, sollte jetzt der Senat, der Wächter über die religiösen Angelegenheiten, wirklich so stillschweigend darüber hingegangen sein, wenn sich ihm einmal Gelegenheit bot, gegen diese verabscheuungswürdige Gesellschaft der Christen einzuschreiten? Das ist jedenfalls weniger wahr-

scheinlich als die Annahme, dass Pomponia sich zum Judenthum hielt, aus irgend einer Angeberei vor das Gericht des Senates gestellt, von diesem, weil vor seinem Forum nichts Straffälliges gegen sie vorlag, wegen Belastung ihres guten Rufes dem Familiengericht übergeben wurde. Man steht vor der Alternative: wurden jene Verleumdungen der Christen damals schon in Rom geglaubt, auch von den Mitgliedern des Senats, so ist eine so schlechthinige Zurückweisung einer ob dieses mit so ruchlosen Handlungen verbundenen Glaubens angeklagten vornehmen Frau ganz unerklärlich. Waren diese Verleumdungen aber — was wir für richtiger halten — damals noch nicht vorhanden, so fällt die Hauptstütze, auf welcher wenigstens Wandinger seinen Hauptbeweis für das christliche Bekenntniss Pomponia's aufbaut, von selbst dahin. Kurz, will man die Frage dieses christlichen Bekenntnisses lediglich nach dem Bericht des Tacitus entscheiden, so glaube ich, dass es auch heute noch bei dem Ergebniss Friedländer's in seiner erwähnten Abhandlung sein Bewenden haben wird, dass nur die Möglichkeit dieses Bekenntnisses zuzugeben sei. Um absolut sichere Ergebnisse kann es sich ja in der ganzen Untersuchung überhaupt nicht handeln, sondern nur um grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit. Aber nach dem Bericht des Tacitus spricht uns die Wahrscheinlichkeit entschieden dafür, dass die *superstitio externa*, um welche es sich bei der Anklage gegen Pomponia handelte, das Judenthum gewesen sei.

Tacitus berichtet uns aber nun nicht nur von diesem Process und seinen Folgen, er hat zum Schluss seines Berichtes noch die auffallende Bemerkung: *idque illi imperitante Claudio inpune mox ad gloriam vertit!* Wir gestehen, dass diese Worte durch nichts so sehr als durch ein christliches Bekenntniss Pomponia's ihre Erklärung finden. Ist es nun nach obigen Ausführungen unwahrscheinlich, dass es sich in ihrem Process um das Christenthum handelte, wäre es denn nicht möglich, dass ihr, wie so vielen anderen jüdischen Proselyten — schon die Apostelgeschichte giebt ja Beispiele genug, — das Judenthum ein Durchgangspunkt zum Christenthum wurde? Auf diese Annahme wird noch von einer



anderen Seite Licht geworfen, die wir nun noch in Erwägung zu ziehen haben.

Durch scharfsinnige Combinationen hat de Rossi die von ihm in den Katakomben aufgefundenen monumentalen Nachrichten über die älteste römische Christengemeinde auch für den Erweis des christlichen Bekenntnisses einer Pomponia geltend gemacht.<sup>1)</sup> Er fand nämlich in der Krypta der Lucina, dem ältesten Theile der Callistuskatakombe, Inschriftenfragmente, welche das christliche Bekenntniß nicht nur zweier Pomponii Bassi, sondern auch eines Pomponius Gräcinus bezeugten.<sup>2)</sup> Diese Inschriften stammen allen Indicien nach aus dem Ende des zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts und würden an sich gewiss noch nicht beweisen, dass ein Glied der Familie hundert Jahre früher auch schon zum Christenthum sich bekannte. Aber die Krypta der Lucina gehört zu den ältesten sämtlicher Cömeterien. Es ist jedenfalls ein richtiger Grundsatz der archäologischen Forschung, dass, je geräumiger eine Gruft und je kunstvollendeter der Schmuck, dieselbe auch um so älter sei. Nun gehört die Ornamentik dieser Lucinagruf zu den kunstvollendetsten Darstellungen, welche die Katakomben aufweisen, insbesondere die Decke der inneren Kammer ist von so klassischer Schönheit, dass sie dem goldenen Zeitalter römischer Kunst — soweit man davon überhaupt reden kann — jedenfalls noch sehr nahe steht. Man wird daher kaum fehl gehen, wenn man diese Gruft mit ihrem Schmuck als ein Werk des ersten christlichen Jahrhunderts betrachtet. Es ist nun nach den Ergebnissen der archäologischen Forschung unzweifelhaft, dass die christlichen Gemeindecömeterien aus Familiengrüften entstanden sind. Inschriften bezeugen es, dass reiche Gemeindeglieder ihre Familiengräber zu Begräbnisstätten für Glaubensgenossen stifteten, während bei dem baldigen Anwachsen der Gemeinde aus dem Schooss derselben dann auch jene Funeralcollegien

1) cf. Rom. sotter. II lib. II cap. ult. (S. 361 ff.)

2) cf. das Facsimile dieser Inschriften bei de Rossi, Rom. sotter., II Tav. 49—50. No. 22 und 27. Tav. 41. No. 48.

zusammentraten, Begräbnissvereine, welche der Christengemeinde einen Rechtstitel ihrer Existenz vor dem römischen Gesetz verlieh, das damit die auf Veranlassung und Kosten der Gesamtheit angelegten Gräfte ebenso schützte wie jene zuerst angelegten einzelnen Familiengräber auch schon geschützt waren. So ist unzweifelhaft auch jene Lucinagruf von einem reichen Gemeindeglied angelegt. Aber wer ist dies? Eine historische Person, die den Namen Lucina trüge, giebt es nicht, der Name ist überhaupt kein historischer. Er kommt aber in der kirchlichen Legende öfter vor. Insbesondere kommt hier in Betracht eine in den Acten der angeblich von Petrus in Rom getauften heiligen Processus und Martinianus genannte Lucina, die nach der Ueberlieferung zur apostolischen Zeit Märtyrer auf ihren Besitzungen bestattet haben soll. Im kleinen römischen Martyrologium wird als ihr Gedächtnisstag der 30. Juni bezeichnet. Eine andere Lucina wird in dem *liber pontificalis* erwähnt: auf ihre Veranlassung soll Papst Cornelius (251) die Leiber Petri und Pauli aus der Katakombe Sebastian erhoben und den ersten im Vatican beigesetzt haben, während Lucina selbst die Gebeine des Paulus auf ihrem Landgute an der Strasse von Ostia bestattet habe. Später soll sie auch den Papst Cornelius in der Krypta an der appischen Strasse beigesetzt haben. Man kann bei der Stiftung der in Frage stehenden Lucinagruf nur an die erstgenannte Lucina denken. Aber wer ist diese? Wahrscheinlich, meint de Rossi, Niemand anders als Pomponia Gräcina. Auf einen anderen der in der Lucinagruf vorkommenden Namen wird man wegen des hohen Alters der Gruf viel schwerer verfallen. Es finden sich freilich in derselben noch eine Masse Namen vornehmer gentes, so Cäcilii, Aemilii, Corneli und Maximi, ein häufiger Beiname der gens Fabia. Ferner Attici und Pomponii. Die einzelnen Personennamen der Grabinschriften enthalten die verschiedensten Verbindungen dieser Gentilnamen, was sich daraus erklärt, dass man im zweiten und dritten Jahrhundert häufig die Familiennamen der Ahnen den Kindern als Vornamen beilegte. Man wird kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass die Familien, deren Glieder hier bestattet sind,

alle unter sich verwandt waren. Das liegt an sich schon nahe, weil sie hier eine gemeinsame Ruhestätte haben. De Rossi sucht das noch im Einzelnen zu erweisen durch eingehende genealogische Untersuchungen, deren nähere Darlegung uns hier zu weit führen würde. Speziell die Verwandtschaft der Pomponier und Cäcilier führt er darauf zurück, dass T. Pomponius Atticus, der bekannte Freund Cicero's, von seinem Oheim Q. Cäcilius adoptirt wurde, dessen grosses Vermögen erbte und aus der gens Pomponia in die gens Caecilia übertrat. Die Pomponii Bassi aber sind die Erben dieses Pomponius Atticus gewesen. Von all diesen Namen, wie sie in der Lucinagrufte sich finden, wird aber keiner schon in jener frühen Zeit, da die Krypta entstanden, mit dem Christenthum in Beziehung stehend genannt als dieser Name aus der gens Pomponia, nämlich Pomponia Gräcina. Sie ist es daher wohl gewesen, welche — sie starb nach Tacitus 97 oder 98 — jene Krypta begründet hat, welche dann zur Ruhestätte der verwandten Familien sich erweiterte. Vielleicht hat sie den Beinamen Lucina erhalten von ihrer Erleuchtung bei der Taufe (φώτισμα nach Hebr. 6, 4).<sup>1)</sup>

Man wird dem Scharfsinn des grossen Archäologen seine Anerkennung nicht versagen können. Freilich will de Rossi selbst die Sache nur als Vermuthung hinstellen und bestimmtere Schlüsse aus den Thatfachen, die sich aus den aufgedeckten Monumenten ergeben, späteren Forschungen überlassen.<sup>2)</sup> Und in der That sind ja die Gründe dieser Vermuthung noch ziemlich luftig. Mag es auch für die Entscheidung der Frage nach der Stifterin der Lucinagrufte weniger von Belang sein, ob und inwieweit die Verwandtschaft der hier bestatteten gentes, insbesondere die Abstammung der Pomponii Bassi und Pomponii Gräcini von T. Pomponius Atticus nachgewiesen werden kann, so fliessen doch die Nachrichten über jene Lucina, „die Apostelschülerin,“ aus Quellen, die auf historische Glaubwürdigkeit

1) cf. De Rossi, Rom. sotter., I. 315.

2) ib. II. 364.

keinen Anspruch machen können, nämlich aus Märtyrerakten, die frühestens in das 6. Jahrhundert fallen. Für ihre Verbindung mit Petrus und Paulus müssten die Nachrichten über die letzteren überhaupt historisch fester sein. Hätte Paulus, wie die Legende will, wirklich eine so vornehme Frau wie Pomponia Gräcina unter den Gemeindegliedern gehabt, so könnte selbst schon in der neutestamentlichen Literatur etwas davon erwähnt sein. Die Berichte über den römischen Aufenthalt des Petrus schwanken vollends im Dunkeln. Auch bewegt man sich, wenn man aus der Anlage der Gruft die Nachricht des Tacitus für das Christenthum der Pomponia erhärten will, eigentlich im Cirkel, da man schon voraussetzt, was bei Tacitus durch diese erneuerten Zeugnisse eigentlich erst fest bewiesen werden soll. Endlich, da der Name der Pomponii in der Gruft nur vereinzelt vorkommt, während diejenigen der anderen gentes viel häufiger genannt sind, so würde nach diesen Inschriften es näher liegen, auf ein Glied der letzteren als Urheber der Gruft zu schliessen. Besonders könnte man an die Cäcilier denken, zumal da, wie de Rossi wenigstens behauptet, die Gruft unter demselben Grundstück an der via Appia angelegt ist, welches nach dem Bericht Cicero's (tusc. 1, 7) den Begräbnissplatz der Cäcilier bildete. Vielleicht verbreiten die zukünftigen Forschungen noch besseres Licht über die Sache. Wir gestehen aber, so wie die Forschung gegenwärtig liegt, hat die Hypothese de Rossi's eine berechtigte Wahrscheinlichkeit für sich. Die Gruft ist sehr alt und geht wohl bis ins erste Jahrhundert zurück. Davon, dass ein Glied der anderen hier ihren Ruheplatz findenden Gentes damals schon dem Christenthum sich genähert habe, ist uns nichts bekannt; von einem Glied der Pomponier wird wenigstens muthmasslich ein christliches Bekenntniss schon in jener Zeit angenommen, also wird man natürlich daran zuerst denken, wenn sich die Frage nach einem Urheber der Gruft erhebt. Wir wissen, wie gesagt, dass von reichen Gemeindegliedern Begräbnisstätten gestiftet und für alle Gläubigen zur Aufnahme überlassen wurden; so insbesondere von Domitilla. Was sie that, wird ebenso auch eine Pomponia gethan haben;



und waren es auch nicht Apostel, die sie beisetzte, so doch andere Gemeindeglieder. Pomponia starb, wie erwähnt, 97 oder 98, sie kann also die fragliche Krypta sehr wohl begründet haben.

Damit wäre also doch ihr christliches Bekenntniss bewiesen. Gewiss, aber nicht, dass es sich auch in ihrem Process, über welchen Tacitus berichtet, schon um das Christenthum gehandelt habe. Hat es vielmehr grössere Wahrscheinlichkeit für sich, dass jene *superstitio externa*, ob deren sie angeklagt war, das Judenthum gewesen sei, so scheint uns dann das Gewicht der monumentalen Anhaltspunkte allerdings auch dafür zu sprechen, dass ihr das Judenthum ein Durchgangspunkt zum Christenthum wurde. Und damit stimmt denn auch das Schlusswort in dem taciteischen Bericht: *mox ad gloriam vertit!* Diese Worte haben mit dem Process Pomponia's nichts zu thun, sie sind eine Bemerkung des Tacitus, die möglicherweise noch aus seiner eigenen Erfahrung stammte. Pomponia war reich und wird ihren Reichthum sicher auch zu guten Zwecken verwendet haben, nicht nur gegen ihre Glaubensgenossen, sondern auch gegen die Heiden. Wir wissen ja aus den kirchlichen Schriftstellern, dass mehr als alles Andere die Werke christlicher Liebe die Bewunderung der Heiden erregten. Es wird bei Pomponia auch so gewesen sein. Diese Bewunderung musste um so grösser sein bei solchen, die wie Tacitus die Beweggründe jenes Verhaltens nicht kannten; er scheint hier seine eigene Bewunderung darüber auszudrücken, dass eine Frau, der vermöge ihrer Stellung und ihres Reichthums alle Genüsse zu Gebote standen, ein in seinen Augen so tristes Leben führte, noch mehr aber, dass dies ihr Ansehen noch erhöhte. Mit dem christlichen Bekenntniss Pomponia's stimmt das vollkommen.

Fassen wir unsere Ansicht über Pomponia Gräcina nochmals zusammen, so geht dieselbe also dahin, dass nach dem Bericht des Tacitus es sich bei der Anklage, welche gegen diese römische Matrone erhoben wurde, nicht sowohl um das Christenthum als vielmehr um das Judenthum handelte. dass sie aber später dem Christenthum sich zuwandte, eine

Annahme, welche durch die monumentalen Funde, womit dann auch die Schlussworte im taciteischen Bericht ihr Licht empfangen, die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich hat. —

Die Person der Pomponia Gräcina wird von den römischen Archäologen genealogisch in Verbindung gebracht mit den Gliedern der flavischen Kaiserfamilie, welche sich unter Domitian zu dem Christenthum bekannt haben sollen. Lassen wir die Frage dieses genealogischen Zusammenhangs zunächst ausser Betracht. Auch ohne dieselbe werden wir nun von selbst zunächst in die Zeit Domitian's geführt, in welcher wir unzweifelhaft Bekenner des Christenthums unter den höchsten Ständen finden, ja ein Eindringen desselben in die kaiserliche Familie, trotz der vielen hier noch controversen Punkte, mit Sicherheit annehmen dürfen.

Man spricht herkömmlich auch von einer domitianischen Christenverfolgung, aber dass dieselbe nicht als ein systematisches umfassendes Vorgehen gegen die christliche Kirche zu verstehen sei, dürfte jetzt wohl ausgemacht sein. Erst ein Schriftsteller des 5. Jahrhunderts, der Apologet Orosius, spricht von einer generellen Verfolgung, die unter Domitian stattgefunden haben soll. Es steht dem schon die eine Thatsache entgegen, dass auch zur Zeit Domitian's noch nicht das Christenthum für die Römer eine von dem Judenthum verschiedene Religion war, sondern immer noch als eine Secte des letzteren betrachtet wurde und daher auch mit diesem vor dem Gesetz immer noch als *religio licita* galt. Eine Anwendung der römischen Gesetzgebung, auf welcher von Trajan an das staatliche Einschreiten gegen die Christen basirt — *majestatis rei, sacrilegi, religio nova, magi* — kam in diesem Zeitraum also noch nicht gegen die Christen in Anwendung. Wenn trotzdem unter Domitian unleugbar gegen die Christen eingeschritten wurde, so beruht dies entweder auf polizeilichen Massregeln gegen die Juden, unter welchen auch die Christen mitzuleiden hatten, oder ist, wie bei Nero, auf Cäsarenlaunen zurückzuführen, wobei dann allerdings die wesentlich politischen Beweggründe durch die Zugehörigkeit zum Christenthum um so eher Verdacht schöpften, ein Be-

weis, dass zur Zeit dieses Kaisers — was auch noch aus anderen Umständen erhellt — eine Unterscheidung des Judenthums und Christenthums als besonderer sich feindselig gegenüber stehender Religionen im Bewusstsein der Römer sich anbahnte.

In erstgenannter Beziehung handelte es sich um den von Vespasian den Juden auferlegten Kopfszins (Dio Cass. 66, 7. Jos. bell. jud. 7, 6, 6). Dass die jüdische Gemeinde in Rom und mit ihr die Christen mit den römischen Steuern überhaupt ihre Schwierigkeiten hatten, scheint aus der Mahnung Pauli in Röm. 12, 7 hervorzugehen.<sup>1)</sup> Nun kam noch jene besondere Kopfsteuer dazu, über welche Sueton berichtet (Dom. 12), dass sie in den letzten Regierungsjahren Domitian's mit besonderer Härte eingetrieben worden sei Und zwar sei sie auch von solchen verlangt worden, die ohne sich zum Judenthum zu bekennen, doch nach jüdischer Weise lebten und durch Verschweigung ihres Ursprungs die diesem Volke auferlegte Steuer bis jetzt nicht bezahlt hätten; er erinnere sich noch aus seiner Knabenzeit, wie man einen neunzigjährigen Greis untersucht habe, ob er beschnitten sei.<sup>2)</sup>

1) Heinrici hat jüngst unter der Voraussetzung, dass die älteste Christengemeinde in Rom unter der Form der staatlich geschützten *collegia tenuiorum* sich constituirte, den interessanten Nachweis versucht (Stud. und Krit. 1881 S. 521 ff.), dass hier unter *τέλος* die Einschüsse in die religiöse Genossenschaft zu verstehen seien. Obgleich ich jene Ansicht von der Gestaltung der römischen Gemeinde theile, so scheint mir diese Exegese doch an dem Bedenken zu scheitern, ob eine solche Constituirung der römischen Gemeinde schon zur Zeit der Abfassung des Briefes vorhanden gewesen sei. Dieselbe wurde doch von den Gemeindegliedern unternommen, um sich einen Rechtstitel ihrer Existenz vor dem Gesetz zu verschaffen; einen solchen aber hatten die Christen doch erst dann nöthig, als der Staat anfang, ihnen den Rechtsschutz zu entziehen, den sie bis dahin als Secte des Judenthums genossen hatten, und diese Entziehung vollzog sich offiziell erst unter Trajan.

2) *Praeter ceteros judaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel inprofessi judaicam viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent. Interfuisse me adolescentulum memini, cum a procuratore frequentissimoque consilio jisperceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset.*

Aus diesen Worten geht klar hervor, dass auch die Christen — Leute, die nach jüdischer Sitte lebten ohne Juden zu sein, und ihren Ursprung verleugnen, d. h. also Judenchristen sind — von jenen Steuervexationen bedrückt wurden, nicht minder aber auch, dass die Steuerbeamten bei den Heidenchristen in Verlegenheit waren, ob sie dieselben zu den Juden zählen sollten oder nicht. Wahrscheinlich haben dieselben selbst geltend gemacht, dass sie keine Juden seien, sondern einer von diesen verschiedenen Religion angehörten, weil sie hofften, dadurch von der Steuer frei zu werden. So mag diese Angelegenheit den ersten Anstoss dazu gegeben haben, dass die Römer allmähig das Christenthum als eine von dem Judenthum verschiedene Religion auffassen lernten. Diesen Uebergang unter Domitian zeigt auch die Ungewissheit der römischen Behörde in Bezug auf die gesetzliche Behandlung des Christenthums, wie solches aus dem Bericht des Plinius erhellt, der unter Domitian Prätor war und nun dem Trajan schreibt, er habe nie Untersuchungen gegen Christen beigezogen und wisse nicht „quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri“ (epist. 96 [97]). Auch wenn unter Nerva eine Münze geprägt wurde,<sup>1)</sup> welche die Sistirung der ungerechten Eintreibung jener Steuer bezeugt so zeugt dies, dass letztere den Grund abgab für die Vexationen, welche auch die Christen in der letzten Zeit Domitian's zu erdulden hatten. Damit stimmt auch der Bericht des Dio Cassius (68, 1), dass, Nerva keine Anklage wegen ἀσέβεια oder ιουδαϊκὸς βίος mehr angenommen habe und dem Unfug fälschlicher Angebereien streng entgegengetreten sei. Die ἀσέβεια und ιουδαϊκὸς βίος wurden nicht als solche bestraft, da sie gesetzlich nicht verboten waren, sondern wegen angeblicher Steuerdefraudationen und dadurch hervorgerufenen politischen Verdachts.

Wir können daher Hausrath (a. a. O. IV. 297) nicht beistimmen, dass schon zur Zeit Domitian's das Christenthum als solches verfolgt worden sei. Doch das ist richtig, dass das christliche Bekenntniss den wesentlich aus politischen

1) cf. Hausrath a. a. O. IV. 296.



Beweggründen entspringenden Verdacht des Kaisers gegen einzelne Personen noch verstärkte und ihm zum Einschreiten wohl auch einen Vorwand für seine Launen abgab. Die weiteren Berichte über eine Bestrafung von Christen unter Domitian sind folgende. Wir setzen die Stellen, da wir nachher näher darauf eingehen müssen, im Wortlaut hierher. Zunächst erzählt Dio Cassius (67, 14): *κάν τῷ αὐτῷ ἔτει ἄλλους τε πολλούς καὶ τὸν Φλαούιον Κλήμεντα ὑπατεύοντα, καίπερ ἀνεψιὸν ὄντα καὶ γυναῖκα καὶ αὐτὴν συγγενῇ ἑαυτοῦ Φλαούιαν Δομιτίλλαν ἔχοντα, κατέσφαξεν ὁ Δομιτιανός. ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἐγκλημα ἀθεότητος, ὅφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθνη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον οἱ δὲ τῶν γούν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. ἡ δὲ Δομιτίλλα ὑπερωρίσθη μόνον ἐς Πανδατερίαν.* Einen anderen Bericht lesen wir bei Eusebius (h. e. III. 17) über Domitian: *τῆς Νέρωνος θεοεχθρίας τε καὶ θεομαχίας διάδοχον ἑαυτὸν κατεστήσατο. δεύτερος δὴτα τὸν καθ' ἡμῶν ἀνεκίνει διωγμόν.* Ebenso berichtet er h. e. III. 18, dass auch heidnische Schriftsteller den in immer glänzenderen Lichte strahlenden Christenglauben nicht mehr hätten unbeachtet lassen können und die unter Domitian stattgehabte Verfolgung mit genauer Angabe des Zeitpunkts erwähnten: *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ Δομιτιανοῦ μετὰ πλειστῶν ἐτέρων καὶ Φλαούιαν Δομέτιλλαν ἱστορήσαντες, ἐξ ἀδελφῆς γεγρονυῖαν Φλαοῦιου Κλήμεντος, ἕνος τῶν τηνικάδε ἐπὶ Πρώμης ὑπάτων, τῆς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν εἰς νῆσον Ποντίαν κατὰ τιμωρίαν δεδόσθαι.* Einen der fremden Schriftsteller, deren Eusebius hier gedenkt, erwähnt er im *Chronicon*, nämlich einen gewissen Bruttius oder Brettius (*chronic. ed. A. Schoene II. p. 162*). Wir werden später auf ihn zurückkommen. Ferner erfahren wir von Eusebius (h. e. III. 20), dass nach einem Bericht Hegesipp's Domitian einige Nachkommen des Judas, angebliche Verwandte Christi und David'sche Sprösslinge, vor sich beschiedenen habe um sie zu fragen, wann und wo das Reich Christi erscheinen würde. Sie antworteten ihm, sein Reich sei kein irdisches und weltliches, sondern ein himmlisches und werde erst erscheinen in der Vollendung der Zeiten beim Gericht. Darauf habe Domitian sie frei-

gelassen und die Verfolgung gegen die Kirche eingestellt. Aehnlich berichtet Tertullian, Domitian habe die von ihm begonnene Christenverfolgung wieder aufgehoben und die Verbannten zurückgerufen (Apolog. 5).

Vorausgesetzt, dass unter ἀθεότις in der Stelle bei Dio das Christenthum gemeint ist — wir werden es bei der Frage über das christliche Bekenntniss des Clemens zu erörtern haben —, so geht aus diesen Stellen zunächst unzweifelhaft so viel hervor, dass in den letzten Regierungsjahren Domitian's die Christen Bedrückungen von Seiten dieses Kaisers ausgesetzt waren. Auch sind Dio und Eusebius wie sein Gewährsmann Bruttius darin einig, dass eine grosse Anzahl Personen von diesen Bedrückungen betroffen wurde, und der Bericht Tertullian's schliesst das nicht aus. Damit stimmt auch Tacitus, wenn er aus der Zeit Domitian's erzählt: non vidit Agricola — tot consularium caedes, tot nobilissimarum feminarum exila et fugas (Agric. 45). Gleichwohl war die Verfolgung keine schwere, sie dauerte nur etwa dreiviertel Jahr<sup>1)</sup> und wurde von Domitian selbst wieder sistirt. Seine Zurückberufung der Verbannten braucht nicht gerade in Widerspruch zu stehen mit der Nachricht bei Dio Cassius (68, 1) und Eusebius (h. e. III. 20), dass Nerva dies gethan habe, denn da Domitian kurz nach Erlass jenes Rückberufungsdecrets gestorben sein muss, so konnte erst Nerva die Sache wirklich zur Ausführung bringen. Ferner zeigen obige Berichte, dass die Verfolgung nicht auf Grund irgend einer gesetzlichen Bestimmung vor sich ging. Vielmehr zeigt das plötzliche Hereinbrechen und die ebenso plötzliche Wiederaufhebung der Verfolgung den launenhaften Tyrannen; und jene Erzählung, dass der Kaiser Verwandte Jesu vor sich citirt habe, ist in dieser Form wohl Legende, aber bedenkt man, dass auch Eusebius nach Melit von Sardes von den gegen die Christen erhobenen Verleumdungen unter Domitian erzählt (h. e. IV. 26), nimmt man die Nachricht des Sueton dazu, dass Domitian jenen von Dio Cassius genannten Flavius Clemens aus einem geringfügigen Verdacht — nach dem

---

1) cf. Tillemont, mem., II. 522.

Zusammenhänge wegen Anschläge gegen das Leben des Kaisers — habe hinrichten lassen,<sup>1)</sup> so ist kein Zweifel, dass jener Legende insofern eine historische Wahrheit zu Grunde liegt, als das Christenthum politisch verdächtig war. Es ist durchaus glaublich, dass bei der in dieser Zeit beginnenden Unterscheidung des Judenthums und Christenthums dem Kaiser allerhand entstellte Reden über das Königthum des Davidsohnes zu Ohren kamen. Nimmt man endlich die erwähnte Auflehnung der Christen gegen die Judensteuer hinzu, zu welcher sie doch durch das Gesetz als vermeintliche Glieder der Judengemeinde verpflichtet waren, so wird es aus dem Allen erklärlich, dass der Kaiser in seiner Laune plötzlich da und dort zugriff und darum um so weniger seine eigenen Verwandten schonte. So hat die Bedrückung der Christen unzweifelhaft in ziemlichem Umfange stattgefunden, ohne dass es gerade eine auf gesetzlicher Basis beruhende generelle und systematische Verfolgung des Christenglaubens gewesen wäre.

Fassen wir nach diesen allgemeinen Erörterungen über die sogenannte Domitianische Christenverfolgung nun die einzelnen Personen ins Auge, welche in dieser Zeit aus den höheren, ja höchsten Ständen in Rom zur Christengemeinde gehörten oder gehört haben sollen. Es handelt sich dabei wesentlich um den oben genannten Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla, welche aber bei Eusebius sowohl in der Kirchengeschichte als im Chronikon als dessen Nichte bezeichnet wird. Zur Klärung dieser Verschiedenheit wie jener Persönlichkeiten überhaupt wird es gut sein, zunächst einen Blick auf den genealogischen Zusammenhang der flavischen Familie zu werfen (cf. den Stammbaum auf nächster Seite).

Vom Vater des Kaisers Vespasian an spaltete sich die flavische Familie in zwei Linien, denn Vespasian hatte noch einen älteren Bruder, T. Flavius Sabinus. Des letzteren Gattin ist unbekannt; sein Sohn ist der genannte T. Flavius

---

1) Suet. Domit. 15: repente ex tenuissima suspitione tantum non in ipso ejus consulatu interemit.

T. Flav. Sabinus			
Tit. Fl. Sabinus (+ Plautia)		T. Fl. Vespasianus Aug. (+ Petronilla), Domitilla	
?	(+ Plautilla) + T. Fl. Clemens Sabinus	Titus Aug.	Domitilla
	+ Domitilla Julia Aug.	Domitianus Aug.	Domitilla
+ (Clemens) episc.	(+ Domitilla) virgo.	Julia Aug.	+ Domitilla Gattin des T. Fl. Clemens.
Vespasianus min. Domitianus min.			

+ bedeutet das christliche Bekenntniss; die eingeklammerten Namen gehören der Legende an.



Clemens und dessen Gemahlin eine Flavia Domitilla; deren Kinder sind Vespasian der jüngere und Domitian der jüngere, welche vom Kaiser Domitian zu seinen Nachfolgern bestimmt wurden (nach Suet. Domit. 15), aber allem Anscheine nach früh gestorben sind, denn sie verschwinden rasch aus der Geschichte.<sup>1)</sup> Die andere Linie geht vom Kaiser Vespasian und seiner Gemahlin Domitilla aus; sie hatten drei Kinder, zwei Söhne, die nachmaligen Kaiser Titus und Domitian, und eine Tochter, welche ebenfalls Domitilla hiess. Letztere erlebte ebensowenig wie ihre gleichnamige Mutter die Erhebung Vespasian's auf den Kaiserthron, starb also noch vor dem Jahre 69 (cf. Suet. Vesp. 3). Die Tochter muss aber, obwohl man von ihrem Gatten nichts weiss,<sup>2)</sup> auch verheirathet gewesen sein und Kinder gehabt haben, denn Quintilian erzählt uns (prooem. inst. 4), dass der Kaiser Domitian ihm die Enkel seiner Schwester zur Erziehung anvertraut habe; diese Enkel sind aber Niemand anders als die beiden Knaben Vespasian und Domitian der jüngere, die Söhne des T. Fl. Clemens und seiner Gemahlin Domitilla. Man hat darum mit Recht geschlossen, dass letztere eine Tochter der Schwester Domitian's — seine Nichte — gewesen sei. Es ist diess zwar nicht ausdrücklich und direkt bezeugt, aber Dio (67, 14) nennt diese Domitilla doch auch eine Verwandte Domitian's, steht also mit jenem Schluss nicht in Widerspruch, und ausserdem dürfte es schwer sein, auf einem anderen Weg jene beiden Knaben als Enkel der Schwester Domitians zu erweisen. Denn jener andere Weg, den Mommsen<sup>3)</sup> dazu eingeschlagen hat, hat doch sehr

1) Auf Vespasian den jüngeren wird eine smyrnäische Münze bezogen, die einen kleinen Kopf zeigt mit der Umschrift: *Ούεσπασιάνο; ὁ νεώτερος*. cf. *Journal des savants* 1870 p. 22.

2) Derselbe wird wohl früh gestorben sein. Zahn (Hirt des Hermas, S. 47) meint, es sei vielleicht jener Aretinus Clemens gewesen, den Tacitus (hist. IV. 68) als *domui Vespasiani per affinitatem annexum* bezeichnet. Jedenfalls scheint mir diese Hypothese wahrscheinlicher als diejenige von Erbes (Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 697), der auf Flavius Subrius (Dio Cass. 42, 24) räth.

3) cf. *inscript. lat.* VI. S. 172. Dagegen de Rossi, *Bullet.*, VI. S. 96ff.

gewichtige Bedenken gegen sich. Da nämlich der Gatte von Vespasian's Tochter Domitilla — Schwester des Titus und Domitian — unbekannt ist, unbekannt aber auch die Gattin des älteren Bruders Vespasian's, des T. Fl. Sabinus, so hat Mommsen vorgeschlagen, diese beiden als verheirathet anzunehmen; ihr Sohn wäre dann der genannte Clemens, ihre Enkel die beiden genannten Knaben. Darnach hätte also die Domitilla ihren Onkel, den älteren Bruder ihres Vaters Vespasian geheirathet. Das hat schon chronologische Schwierigkeiten. Diese Heirath müsste nämlich schon um das Jahr 50 stattgefunden haben, da der Sohn des Sabinus, Clemens, schon im Jahre 82 das gesetzliche Alter zur Consulatswürde besass. Aber um das Jahr 50 ist die Tochter Vespasian's, das jüngste seiner drei Kinder, erst geboren. Sie kann also unmöglich ihren Onkel geheirathet haben, der damals überhaupt schon fast ein Greis war, da er älter ist als sein im Jahre 9 n. Chr. geborner Bruder Vespasian. Dazu kommt aber, dass bei den Römern überhaupt eine Ehe zwischen Onkel und Nichte nicht gestattet war. Daher liess der Kaiser Claudius für seine Verbindung mit seiner Nichte Agrippina, der Tochter seines Bruders Germanicus, den Senat einen besonderen Beschluss fassen, dass solche Ehen — quae ad id tempus incesta habebantur — in Zukunft erlaubt sein sollten (cf. Suet. Claud. 26; Tac. ann. 12, 5—7). Darnach könnte allerdings, wenn es sonst möglich gewesen wäre, auch ein Sabinus seine Nichte Domitilla geheirathet haben. Aber bedenkt man, wie sowohl Tacitus als Sueton ausdrücklich bemerken, dass ausser dem römischen Ritter T. Allidius Severus und einem Freigelassenen Niemand jenem verabscheuungswürdigen Beispiel folgte, so zeigt diess, dass eine solche Ehe zum Mindesten etwas sehr Auffallendes war, und es wäre kaum zu begreifen, wie der strenge Sittenrichter Tacitus noch der allen Stadtklatsch begierig aufgreifende Sueton darüber geschwiegen hätten, wenn eine solch auffallende Eheschliessung auch im flavischen Kaiserhaus stattgefunden hätte. Deshalb ist die Hypothese Mommsen's — der also folgerichtig die wegen ihres Christenthums verbannte Domitilla weder mit Dio für die Gattin, noch mit Eusebius für die

Nichte, sondern nur für die Schwester des Clemens halten kann — unhaltbar. Der Gatte der Domitilla, der Tochter Vespasian's und Schwester des Titus und Domitian, ist uns unbekannt, aber ihre Tochter wird unzweifelhaft Domitilla, die Gattin des Clemens, sein und ihre von Quintilian erwähnten Enkel deren beide Knaben Vespasian der jüngere und Domitian der jüngere.

Von all diesen Angehörigen des flavischen Kaiserhauses werden nun, wie erwähnt, zwei für das Christenthum in Anspruch genommen, Flavius Clemens, der Sohn des T. Fl. Sabinus, und eine Domitilla. Das christliche Bekenntniss des ersteren ist viel umstrittener wie das der letzteren, wir gehen daher am Besten von der sichereren Position aus. Direct von der Zugehörigkeit einer Domitilla zum Christenthum berichtet uns Eusebius mit Berufung auf heidnische Schriftsteller in der erwähnten Stelle der Kirchengeschichte III. 18. Sie wird hier als des Clemens Schwestertochter (ἐξ ἀδελφῆς γερουσίαν) bezeichnet. In der Chronik (ed. Schoene a. a. O.) ist zwar der Text des Armeniers und Hieronymus nicht ganz übereinstimmend, aber die auch hier direkt ausgesprochene Thatsache, dass Domitilla — auch hier die Schwestertochter des Consuls Clemens — wegen ihres christlichen Bekenntnisses auf die Insel Pontia verbannt worden sei, wird dadurch nicht alterirt. In der Thatsache des christlichen Bekenntnisses einer Domitilla an sich stimmt nun Dio mit Eusebius unzweifelhaft überein. Er sagt es zwar nicht direkt, sondern nur, dass gegen Domitilla die Anklage auf ἀθεότης erhoben worden sei, wegen deren damals Viele, die zu jüdischen Sitten hinneigten (εἰς τὰ Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες), verurtheilt worden seien. Wir sehen hier noch davon ab, welch anderweitige Auslegung dieser Begriff der ἀθεότης in Bezug auf Clemens erfahren hat, hier haben wir es zunächst mit Domitilla zu thun, und wenn wir nun durch anderweitige verlässliche Nachrichten direkt unterrichtet sind, dass der Grund ihrer Verbannung das christliche Bekenntniss war, so dürfen wir annehmen, dass auch bei Dio unter ἀθεότης nichts anderes denn das christliche Bekenntniss zu verstehen sei. Dem steht nach dem Wortlaut nichts ent-

gegen. Dass der Vorwurf des Atheismus gegen die Christen allgemein war, ist bekannt, ebenso sicher aber auch, dass der Vorwurf des Atheismus gegen die Juden eigentlich nie erhoben wurde. Diess ist auch ganz natürlich: die Juden waren eine Nation und ihr Gott in den Augen der Römer — wie ja auch in Wirklichkeit — ein Nationalgott so gut wie jeder andere. Das konnten die Römer wohl begreifen, wenn ihnen auch der bilderlose Cult des Volkes und seine in das ganze bürgerliche Leben so störend eingreifenden religiösen Satzungen sonderbar vorkamen. Aber unbegreiflich musste dem Alterthum eine Religion erscheinen, die gar keiner Nation als solcher angehörte und keiner angehören wollte, die ihre Anhänger wie aus allen Ständen, so aus allen Völkern suchte, die jeder besonderen National-Gottheit, auch der jüdischen, den Gehorsam auf sagte. So spottet Celsus (Orig. c. Cels. VIII. 69) über die Weltreligion und erklärt diejenigen für Thoren, die glauben könnten, dass Hellenen und Barbaren, in Asien, Europa und Libyen, Alle bis zu den Grenzen der Erde zur Annahme einer Religion sich vereinigen könnten. Eine in solcher Religion verehrte Gottheit musste den Römern als etwas völlig Negatives erscheinen. Es wäre eine Verleugnung der ganzen überkommenen religiösen Anschauung des Alterthums gewesen, wenn der Vorwurf des Atheismus nicht gegen die Christen erhoben worden wäre. Der Ausdruck des Dio: *εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθνη ἐξοκέλλοντες* ist ganz ähnlich wie der bei Sueton: *qui vel improfessi judaicam viverent vitam*. Dass unter letzteren Christen zu verstehen sind, dürfte wohl unzweifelhaft sein, um so sicherer dürfen wir annehmen, dass unter den ähnlichen Worten des Dio auch nichts anderes denn Christen gemeint sind. Das Christenthum wurde, wie oben erwähnt, eben auch zur Zeit Domitian's noch nicht von dem Judenthum unterschieden, wenn auch aus mancherlei Umständen zu erschliessen ist, dass unter seiner Regierung der Wendepunkt liegt, da eine solche Unterscheidung anhebt. War nun auch das Christenthum mit dem Judenthum zur Zeit Domitian's noch gesetzlich *religio licita*, so haben wir doch gesehen, dass beide, und speziell auch das erstere, unter



politischem Verdacht zu leiden hatten. Unter diesen Umständen ist ein Einschreiten des Kaisers um so erklärlicher, wenn er in seiner eigenen Familie diesen verderblichen Aberglauben schauen musste. Von einer Frau mochte er weniger befürchten, daher er sie nicht am Leben straft; vielleicht hatte er auch, wie aus später zu erwähnenden Nachrichten hervorzugehen scheint, noch besondere Pläne mit ihr vor.

So dürfte keine Frage sein, dass wir in der Zeit Domitian's eine Frau Namens Domitilla, ein Mitglied der kaiserlichen Familie, in den Listen der römischen Christengemeinde finden und dass dieselbe wegen ihres christlichen Bekenntnisses verbannt wurde.

Nun erhebt sich aber die Frage nach der gewichtigen Differenz, die, wenn auch nicht in dem Bekenntniss, so doch in der Person der Bekenntenden, näher in ihrer Stellung als Glied der flavischen Familie, zwischen Dio und Eusebius vorhanden ist. Zwar wird, wie wir sehen, auch der Verbannungsort verschieden angegeben: bei Dio ist es die Insel Pandataria, bei Eusebius die Insel Pontia. Diese Differenz hätte, wenn anders die Bezeichnung der Person übereinstimmte, weiter keine Bedeutung. Beides sind kleine, ganz nahe bei einander liegende Inseln bei der neapolitanischen Küste und konnten also leicht verwechselt werden. Der gewöhnliche Verbannungsort war freilich Pandataria. Dort hatten auch schon früher kaiserliche Frauen, wie Julia, die ältere und jüngere Agrippina für ihre Vergehen gebüsst (Suet. Tib. 53; Dio Cass. 55, 10), dort war auch Nero's Gattin Octavia langsam zu Tode gemartert worden (Tac. ann. 65). Nach dieser Analogie könnte man bezüglich des Verbannungsortes schliessen, dass die Wahrscheinlichkeit für Dio spräche, obwohl ja jene Präcedenzfälle nicht ausschliessen, dass auch einmal Pontia zum Verbannungsort gewählt worden wäre. Aber nach dem allgemeinen kritischen Grundsatz, dass die schwierige Lesart der leichteren vorzuziehen sei, ist eher erklärlich, dass der römische Schriftsteller oder sein Epitomator (oder ein Abschreiber) Pontia in Pandataria verbessern zu müssen glaubte, eben weil letzteres der gewöhnliche Verbannungsort war. Für Pontia spricht nämlich die kirch-

liche Tradition so stark, dass kein Grund einzusehen ist, warum sie das, was sie an die Insel Pontia knüpft, nicht ebenso gut an Pandataria geknüpft haben könnte. Es erzählt nämlich schon Hieronymus in seinen Briefen an Eustochium (ep. 86), wie ihre Mutter auf der Reise von Rom nach Bethlehem an der Insel Pontia angelegt habe, um die Zellen zu besuchen, in welchen Flavia Domitilla ihr Exil verlebt habe. Wenn die Insel Pontia schon zur Zeit des Hieronymus ein so berühmter Wallfahrtsort war, so muss dem eine sehr starke Tradition zu Grunde liegen. Aber diese Differenz des Verbannungsortes kann, wie erwähnt, so leicht auf Verwechslung beruhen, dass sie weiter nicht in Betracht käme, wenn nur die Identität in der Person Domitilla's in den Berichten des Eusebius und Dio vorhanden wäre. Aber darin liegt eben eine Differenz, die nicht so unerheblich ist wie jene des Verbannungsortes: bei Dio wird Domitilla eine Gattin des Flavius Clemens genannt, und bei Eusebius seine Nichte, eine Tochter seiner Schwester. Aber wäre es denn nicht möglich, dass es eben zwei verschiedene Personen sind? Der Name Domitilla ist ja häufig im flavischen Kaiserhaus, und die Berichte über die durch Domitian erfolgten Bedrückungen reden ausdrücklich von einer grossen Anzahl von Personen, die davon betroffen wurden und auch Tacitus spricht in der erwähnten Stelle bei Agricola von tot nobilissimarum feminarum exilia. Danach wäre also nach Dio des Clemens Gattin Domitilla nach Pandataria, und nach Eusebius seine Schwestertochter Domitilla nach Pontia verbannt worden. Und diese einfache Auskunft, dass in unseren Berichten eben von zwei verschiedenen Personen die Rede sei, ist von der Tradition der römischen Kirche festgehalten, welche die Nachrichten jener Schriftsteller durch anderweitige, wenn auch nicht eigentlich historische Quellen zu stützen sucht und aus denselben den Stammbaum des flavischen Kaiserhauses entsprechend ergänzt. Diese Quellen sind die Acten der heiligen Domitilla und ihrer angeblichen Kämmerer Nereus und Achilleus. Ueber diese erzählt die Tradition Folgendes (nach Acta Sanct. Maii III. pag. 7 ff.).

Domitilla, eine Verwandte Domitian's, war mit Aurelianus verlobt. Als die Hochzeit stattfinden sollte und die Braut schon zur Feier geschmückt war, traten ihre Kämmerer, die Eunuchen Nereus und Achilleus, an sie heran und suchten sie zu bestimmen, statt des irdischen Bräutigams den himmlischen sich zu erwählen. Sie schildern ihr die so vielseitigen Missstände und Beschwerden des ehelichen Lebens in den dunkelsten Farben, um die Jungfräulichkeit auf das Glänzendste zu erheben als die Tugend, die gleich nächst dem Martyrium stehe und ewige Wonne mit sich bringe. Dies Thema wird in mehrfacher Variation in pathetischer Sprache von den beiden Eunuchen wiederholt und schliesslich die Alternative gestellt: *elige nunc quem velis: an istum (i. e. Christum) qui aeternus est cum aeternis deliciis, an hominem moriturum, cujus simul sunt cum eo et ipsae deliciae periturae.* Domitilla, durch die eindringlichen Reden überzeugt, wählt nun das erstere; sie gibt ihren Bräutigam auf und nimmt aus der Hand des Bischofs Clemens den Schleier. Clemens ist der Bruderssohn ihrer Mutter Plautilla. Aurelianus bestimmt nun aus Rache den Kaiser Domitian, die Jungfrau, wenn sie zu opfern sich weigere, auf die Insel Pontia zu verbannen. Diess geschieht. Nereus und Achilleus begleiten sie. Auf der Insel treffen sie mit zwei Schülern des Simon Magus, Furius und Priscus, zusammen. Da diese behaupten, ihr Lehrer sei unschuldig von Petrus verdammt worden, entsteht ein Disput, zu dessen Beilegung man die Entscheidung des Marcellus in Rom, eines Sohnes des Stadtpräfecten Markus und ehemaligen Schülers des Simon, anruft. Dieser schickt ein langes Schreiben: er erzählt, wie er durch verschiedene Wunderthaten des Petrus, darunter die Besänftigung eines wüthenden Hundes durch das Kreuzeszeichen, aus einem Schüler des Simon ein Bekenner Christi geworden sei; er berichtet ferner über das Ende der heiligen Petronilla, einer angeblichen Tochter des Apostels Petrus, ihrer Gespielin Fabicula und des Presbyters Nicomedes. Bei diesen beiden Frauen handelte es sich wieder um eine Verherrlichung der Jungfräulichkeit durch Rückweisung von Bewerbern. Diess Schreiben des Marcellus trifft jedoch die

Adressaten nicht mehr am Leben: dreissig Tage vor dessen Ankunft sind Nereus und Achilleus auf Antrieb des Aurelian, welcher Domitilla auch in ihrer Verbannung mit seinen Liebesanträgen verfolgte, am 12. Mai ermordet worden. Ihre Leiber wurden von ihrem Schüler Auspicius nach Rom gebracht und in dem Grundstück der Domitilla an der via Ardeatina beigesetzt. Diess berichten Eutychas, Maro und Victorinus, Freunde und Schüler der beiden Märtyrer, an Marcellus in Rom. Auch diese drei Schüler erscheinen sodann dem unausgesetzt seine Bewerbungen fortsetzenden Aurelianus als solche, welche Domitilla das eheliche Leben widerrathen. Er denuncirt sie daher bei dem Kaiser Nerva, dass sie zu opfern sich weigern, sie werden ihm als Sklaven übergeben und müssen harte Arbeit verrichten, bis auch sie den Märtyrertod erleiden. Domitilla wird hierauf von Aurelian nach Terrecina in Campanien gebracht. Hier überredet sie ihrerseits zwei verlobte Jungfrauen, Euphrosyne und Theodora, dass auch sie ihre Verlobten — Sulpitius und Servilianus — aufgeben und das christliche Bekenntniss annehmen. Durch die von Domitilla ausgeführten Wunder bestimmt, folgen die beiden letztgenannten ihren Bräuten. Nun sucht Aurelian der Domitilla Gewalt anzuthun, wird aber plötzlich von einer Tanzwuth befallen, in welcher er nach zweitägigem Rasen eines schändlichen Todes stirbt. Sein Bruder Luxurius rächt ihn, Sulpitius und Servilianus werden enthauptet, Domitilla mit den beiden anderen Jungfrauen in ihren Gemächern verbrannt. Der dies natalis ist der 12. Mai.

(Schluss folgt.)



# Die Quellen von Exodus VII, 8—XXIV, 11.<sup>1)</sup>

Ein Beitrag zur Hexateuchfrage

von

Dr. Ad. Jülicher.

„Die Kritik hat mit der mechanischen Zerlegung ihr Werk nicht gethan; sie muss darauf hinaus, die ermittelten Einzelschriften in gegenseitige Beziehung zu setzen, sie als Phasen eines lebendigen Prozesses begreiflich und auf diese Weise eine stufenmässige Entwicklung der Tradition verfolgbar zu machen.“

Der folgende Versuch der Analyse eines wichtigen Abschnittes aus dem Hexateuch macht nicht den Anspruch, mit durchschlagenden Neuerungen die Arbeiten der Vorgänger zu überflügeln. Vielmehr freut sich der Verfasser in vielen wichtigen Punkten mit Wellhausen übereinzustimmen, eine Freude, die bei ihm beträchtlich wuchs, als der Vergleich der Resultate von Dillmann's Kritik (Exodus und Leviticus, Leipzig 1880) mit denen Wellhausen's ihm zeigte, eine wie weit gehende Einigkeit hinsichtlich der Composition des Hexateuches bei aller Verschiedenheit der Grundanschauungen von den Kritikern bereits erzielt worden ist. Immerhin bleiben noch Fragen, Differenzen, Probleme genug zurück; und die Beschränkung auf die Analyse eines kleineren Abschnittes

1) Nachfolgender Aufsatz schliesst sich an die Dissertation des Verfassers: „Die Quellen von Exodus I—VII, 7. 1880.“

Wie dort bezeichne ich hier der Kürze wegen, theilweise nach Wellhausen mit Q das Vierbundesbuch, mit J den Jahvisten, mit E den Elohisten, mit D den Verfasser des Deuteronomium. Rj nenne ich den jehovistischen Redaktor, der J und E verband, Rd die Spuren deuteronomistischer Bearbeitung des Rj-Werkes, Rq die Hand, welche Rjd mit Q zu dem jetzigen Hexateuch vereinigte.

gewährt den Vortheil, dass Manches genauer begründet, eingehender erörtert werden kann, was die umfassenden Werke nur mehr andeuten durften. Ganz besonders habe ich mir angelegen sein lassen die Eigenthümlichkeit eines jeden der hexateuchischen Schriftsteller so viel wie möglich, mir und dem Leser anschaulich zu machen, die Individualität dieser Männer zu erfassen, dabei aber nicht einseitig die Gegensätze zwischen den einzelnen Quellen hervorzuheben, sondern vor Allem die Berührungspunkte in allen aufzusuchen, dadurch festzustellen, dass die Quellen in einem positiven Verhältniss zu einander stehen, dass auch die hexateuchische Tradition einen Entwicklungsprozess repräsentirt. Ich wünschte, die Kritik so gehandhabt zu haben, dass nicht bloss trocken die Verse hier und dorthin vertheilt werden, sondern — im bescheidensten Sinne — ein Beitrag zur Geschichte der Tradition geliefert wird.

#### Ex. 7, 8—13, 16 (Plagen und Auszug).

Der Abschnitt gliedert sich in 2 kleinere, die Geschichte der Plagen als Vorbereitung zum Auszuge 7, 8—11, 10 und die Erzählung des Auszuges selber 12—13, 16. Die beiden Abschnitte haben, wie jeder Leser bemerkt, einen grundverschiedenen Charakter, der eine enthält bloss Erzählungen, eine Reihe von Szenen, die, obschon aus mehreren Quellen zusammengestellt, im Ganzen eine hübsche Stufenfolge repräsentiren, der andere einen höchst kleinen Erzählungskern mit einer Reihe von gesetzlichen Vorschriften umhüllend. Diese Verschiedenheit ist kein Zufall, sie erklärt sich daraus, dass dort JE, hier aber Q überwiegt.

Aus dem ersten Abschnitt sind für Q die folgenden Stücke herauszunehmen: 7, 8—13; 7, 19. 20<sup>a</sup> 21<sup>b</sup>. 22; 8, 1—3. 11<sup>a</sup> u. <sup>b</sup>; 8, 12—15; 9, 8—12 (11, 9. 10). Die schematische Gleichförmigkeit dieser Erzählungen macht es leicht, sie ihrem Verfasser zurückzustellen. Ueberall ist kein Wort zu viel gesagt und keins zu wenig, merkwürdig gleichzeitig hat man den Eindruck der nichts ungesagt lassenden Redseligkeit und der knappsten, fast geizigen Sparsamkeit, zugleich die Eigenschaften einer Stadtchronik und modernster

Geschichtstabellen. 7, 8 sagt Gott zu Mose und Aron: Wenn Pharao ein Wunderzeichen von ihnen verlangt, so soll Mose zu Aron sprechen: Nimm deinen Stab u. s. w. Die Brüder gehen zum Könige, vor seinen und seiner Knechte Augen verwandelt sich Aron's Stab in eine Schlange; da ruft Pharao die egyptischen Zauberer, die vermögen das Gleiche, nur verschlingt Aron's Stab die ihrigen. Pharao's Herz aber wird fest und er gehorcht Jenen nicht, natürlich: **כֹּחַ אֲשֶׁר דִּבֶּר י'**. Genau nach diesem Muster geht in der 2. Scene die Verwandlung des Wassers in Blut vor sich. Der Erfolg bei Pharao ist wie oben, denn die Zauberer können das Wunder nachmachen. Auch Frösche können 8, 1—3. 11, wie Aron, so die egyptischen Weisen heraufführen über das Land; erst in der 4. Scene, wo Aron Mücken schafft, 8, 12—15, müssen sie ihr Nichtkönnen innwerden und den **אֲנִיכֵי אֲרֹנִי** anerkennen, ohne doch damit auf ihren König einen anderen Eindruck zu machen, als vorher mit ihrem Können. Als endlich 5. die Blattern über ganz Egyptenland kommen, werden sie von dieser Krankheit selber befallen, so dass von einem Nachmachen des Wunders nicht die Rede sein kann. Aber Pharao ist 9, 12 gerade so verstockt wie 7, 13. Es ist nicht zweifelhaft, dass Q ausser den genannten 5 Wundern keins berichtet hat, dass sich bei ihm an die **שְׁחִיתָה**-plage sofort die Tödtung der Erstgeburt anschloss. Fraglicher ist, ob Rq im Einzelnen ebenso gewissenhaft mit Q's Worten verfahren ist. Sicher hat er den Befund seiner Quelle in 7, 8—13 unangetastet gelassen. Vergleichen wir darum hiermit die parallelen Stücke, so scheint hinter 7, 20<sup>a</sup> die Mittheilung (cf. 7, 10) ausgelassen, dass Aron wirklich Stab und Hand ausgestreckt habe über Flüsse und Ströme. Zu 7, 11<sup>a</sup> fehlt die Parallele mit Recht, aber V. 22 ist erheblich kürzer als 7, 11<sup>b</sup>—13. Allein nach V. 10<sup>a</sup> ist 10<sup>b</sup> eine sehr selbstverständliche Bemerkung, so gut daher vor 8, 2 ein Analogon zu V. 10<sup>a</sup> fehlt, durfte Q in 7, 20 ein solches zu 10<sup>b</sup> für überflüssig halten, und nach genauer Vergleichung von 8, 3 wird man in V. 7, 22 nichts vermissen als eine dem V. 7, 12<sup>a</sup> und 8, 3<sup>b</sup> entsprechende Notiz. Möglich immerhin, dass Rq zwischen 7, 22<sup>a</sup> u. 7, 22<sup>b</sup> einige Worte Q's gestrichen hat:

man darf aber auch die Eintönigkeit Q's nicht so verstehen, als ob er für jede Scene eine gleiche Anzahl von Worten unverbrüchlich abgezählt hätte. Im Unbedeutenden liebt dieser Schriftsteller es sogar noch einen Schein von Beweglichkeit zu retten. Num. 1 ff. hat man eine Reihe von Belegen auf einem Haufen, aber auch hier bemerken wir mehrere. Fast bewundert man seinen Reichthum, für dieselbe Sache 7, 3 zu sagen: 'ואני אקשה אה-לב פ' 7, 13. 22 8, 15 ויהזק י' אה-לב פ' 9, 12 (11, 10): 'ויהזק לב פ'. Die Freiheit 8, 1 קח מטד ו statt 7, 19 נטה אה-יידך במטד ist wohl nicht zu frei für den Autor, der 8, 1 da die nota acc את setzt, wo er sie 7, 19 auslässt. Heisst es doch vollends 8, 12 ויט את ידו, bei der Ausführung aber wieder 8, 13 במטהר, ohne dass wir desshalb Lust haben in V. 12 mit LXX τῇ χειρὶ τῇ ῥάβδῳ σου zu lesen oder gar Rq's Gewissenhaftigkeit zu verdächtigen. Selbst die Extrazugabe 9, 12 hinter משה אל in כאשר דבר י' werden wir schwerlich beanstanden, obwohl LXX sie nicht hat. Um so entschiedener halten wir fest, dass in 8, 11 vor ולא ein פ' ויהזק לב פ' vom Rq als hinter dem והכבר אה-לבו des anderen Berichtes gar zu tautologisch gestrichen worden ist. Denn in allem nur halbwegs Wichtigen kann man sich auf Q verlassen. Hat man einmal das Schema für eine Reihe von Erzählungen gefunden, so kann man fast, ohne ihn gelesen haben, seinen Gesamtbericht reconstruiren. Hier thut Aron die Wunder, Aron's ist der Stab, Aron handelt und — würde reden, wenn etwas zu reden wäre, aber Q ist trotz der zahllosen דבר דבר und אמר in seinem Buch kein Freund vom Reden. Mose hat nur die Aufgabe Anweisung von Jahve entgegenzunehmen und an Aron weiterzugeben. So mächtig wirkt das Schema, dass in 8, 12 ff., wo die Zauberer Aron's Wunder nicht nachahmen können, doch erst noch ויעשו כן wie 7, 22 hingeschrieben wird, um sogleich durch ולא יכלו eigentlich zurückgenommen zu werden. Sehr frappant ist darum in 9, 8—12 das Fehlen des Stabes. Die Wurzeln dieser Erscheinung liegen in einer Eigenthümlichkeit Q's, die unten erörtert werden wird; der Schlag eines Stabes erklärte dem Verfasser nicht genug, er brauchte hier eine „natürlichere“ Vermitt-



lung. Nun aber ist bei ihm Aron, vom Sprecheramte abgesehen, in erster Linie Stabhalter, Stabbesitzer, daher denn hier, wo der Stab ruht, Mose einmal selber handelnd auftritt, sogar allein das זרק gen Himmel zu besorgen hat. Zur Entschädigung wird Aron diessmal zugleich mit Mose von Gott angeredet V. 8 cf. 7, 8 und damit er nicht unbeschäftigt bleibe und der Schein entstehe, als sei irgendeinmal bei dem Auszuge, solange Aron lebte, etwas Nennenswerthes ohne seine Betheiligung zu Stande gekommen, so muss er seine Faust für den Russ doch auch hergeben.

Andere haben noch mehr Spuren von Q in 7, 8—11, 10 finden wollen. Um von Früheren, die Dillmann widerlegt hat, abzusehen, hat Wellhausen 7, 23 auf Q's Conto geschrieben. Gewiss mit Ungrund. Denn bei Q braucht Pharao sich nicht erst umzuwenden und in sein Haus zu gehen, er ist nie draussen gewesen. Das ist gerade so charakteristisch für Q: die Zeichen folgen bei ihm mit rasender Hast eines auf das andere; seiner Darstellung zufolge bleiben Mose und Aron nebst den ägyptischen Zauberern immer einfach vor Pharao stehen, höchstens 9, 10 holen sie sich rasch den כבשן פיה aus einem Nachbarhause, sonst sind Zeit und Ort werthlos, Q reflectirt nicht darauf und verbittet sich, dass der Leser darauf reflectire; ohne Rast folgt Verstockung auf Zeichen und neues Zeichen auf die Verstockung. Selbst die Offenbarung Gottes an Mose, die Ankündigung eines neuen מופת erfolgt im Beisein Pharao's, desgleichen die Mittheilung durch Mose an Aron; so abstrakt ist das Sprechen Jahve's bereits gedacht, dass der letzte sinnliche Rest, die Beobachtung einer gewissen Schicklichkeit für Zeit und Ort der Gottesoffenbarung gefallen ist. Nicht bloss 7, 23<sup>b</sup> ist eine ganz fremde Parallele zu 7, 22<sup>b</sup>, V. 23<sup>a</sup> kann Q niemals geschrieben haben.

Andere haben wegen 9, 35 vermuthet, Q werde nach 9, 8—12 noch eine Plage erzählt haben, wahrscheinlich die des Hagels, die aber von R ausgelassen worden sei. Aber ולא שלח את בני י' wäre dann auffallend, und ist trotz aller Berufung auf 6, 11. 7, 2 zwischen: „Und Jahve verhärtete Pharao's Herz“ und: „wie Jahve gesagt hatte“

bei Q beispieillos. Entscheidend ist, dass bei Q hinter dem שחין für eine Hagelplage kein Platz mehr war. Man beachte die genaue Stufenfolge von dem harmlosen Stabwunder zu dem doch möglicherweise fatalen der Wasserverwandlung und der lästigen Froschvermehrung. Nicht bloss lästig, sondern eklig sind die בִּיִּר, endlich schmerzlich der שחין, bis die Erstgeburtentödtung den Wunderthäter Jahve auch als Herrn über Leben und Tod erweist, sein Werk krönt und den Auszug Israels zur unmittelbaren Folge hat. Zwischen 9, 8—12 und 12 wäre eine Hagelplage ein Abfall. Es ist eine willkommene Bestätigung für unsere Quellenscheidung, wenn wir bei Q im Ganzen 6 אֲרָתָה berichtet finden (es ist ganz falsch, das erste als אֲרָתָה von den folgenden als „Plagen“ abtrennen zu wollen), die nicht nur in Herrlichkeit und Grösse der Machtentfaltung eine gerade Linie von unten nach oben bilden, sondern auch nach den Objecten, an denen sie vollzogen werden, in 2 gleiche Hälften zerfallen. Die 3 ersten betreffen die leblose Natur, einen Stab, alles Wasser des Landes, die Oberfläche Egyptens. Denn das will wohl beachtet sein: bei JE kriechen die Frösche in die Häuser der Egyptianer, vereiteln ihnen Speise und Trank, stören den Schlaf und die Behaglichkeit des Wohnens, bei Q keine Sylbe, wie lästig die Frösche den Menschen gewesen, nur um das רָחַעַל הָאֵץ V. 1. 2. 3 handelt es sich; V. 2<sup>b</sup>: רָחַעַל הָאֵץ אֵץ וְרָחַס אֵת אֵץ מִ' אֵץ ist die erschöpfende Beschreibung dieses אֵץ. Man werfe nicht ein, damit sei für einen verständigen Leser genug gesagt, es verstehe sich von selber, dass die Frösche nicht still wie Cadaver auf dem Erdboden gelegen hätten, der Schriftsteller dürfe auch auf die Phantasiethätigkeit der Leser rechnen und zwischen den Zeilen lesen lassen; das trifft bei Q nicht zu, so richtig es im Allgemeinen ist; er sagt Alles, was er gedacht wissen will, und man thut Unrecht, in ihn hineinzulesen und zu legen, was er einem nicht ausdrücklich aufdrängt. Uebrigens zeigt ein Blick auf 8, 12ff., dass wir hier Absicht, nicht Unvermögen oder Zufall vor uns haben. In diesen drei ersten Wundern an der leblosen Natur vermögen die Zauberer das Gleiche wie Jahve in Aron, die 3 folgenden, wo ihre Kraft versagt, sie in steigen-

dem Masse selber mitbetroffen werden, vollziehen sich an Menschen und am Vieh. באדם ובבהמה und — die Zauberer לא יכלו (was bei der Tödtung wohl, weil allzu überflüssig, in dem jetzt verlorenen Bericht Q's nicht gesagt wurde) diess sind die Stichworte, welche die 3 letzten „Zeichen“ gemein haben 8, 13<sup>a</sup>. 14<sup>b</sup>; 9, 9<sup>b</sup>. 10<sup>b</sup>; 12, 12;—8, 14; 9, 11.

Aber wenn keine andere Plage bei Q nach 9, 12 und vor 12, 1 erzählt wurde, so sind damit allein 11, 9. 10 seiner Feder noch nicht abgesprochen. Gewiss hat diese Verse weder J noch E noch Rj geschrieben. Nun kann man ja wohl bei Q vor dem letzten entscheidenden Wunder eine Pause erwarten, einen Rückblick auf das Nochnichterreichte, einen Vorausblick auf das demnächst zu Erreichende, zumal das sechste אזהרה durch die Passahinstitution einen andern Charakter hat als die 5 übrigen Zeichen. Billig hält der Mensch gleichsam den Athem an, ehe er so Gewaltiges zu berichten unternimmt. Also dass zwischen 7, 13 und 7. 19, zwischen 8, 11 und 8, 12 nichts Aehnliches zu lesen ist, beweist noch nicht, dass auf 9, 12 Sätze wie 11, 9. 10 nicht hätten folgen dürfen. Aber man lese einmal nacheinander 9, 12; 11, 9; 11. 10; 12, 1. Die Phrasen 11, 9 sind aus Q (7, 3) geholt, gleichwohl „versteht man nicht recht, wie V. 9 hierhergehöre und mit 10 verbunden sein kann, denn ישמע ist Futurum.“ V. 9 ist erst als Glosse zu V. 10 nebengeschrieben, dann davor in den Text gedrungen. Constatirte V. 10 die Nutzlosigkeit so vieler Zeichen, so musste ein frommes Leserherz mit dem Citat 7, 3 den göttlichen Zweck solcher Unnützlichkeits als längst zuvor verkündet sich zur Beruhigung beischreiben. Etwa wie: „Sagte doch Jahve gleich zu Mose: Pharao wird Euch nicht hören, damit etc.“ (LXX liest μου τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα wie Ex. 7, 3, sie conformirt ja mit Begeisterung, aber 4, 21 gibt sie כל המ πάντα τὰ τέρατα, ist ihre Lesart für unsere Stelle zu adoptiren?) Dass Jahve 7, 3 wirklich nur zu Mose spricht, begünstigt unsere Vermuthung. So bliebe für Q nur 11. 10. Aber er allein hinter 9, 12 ist mehr als überflüssig. ויחזק zweimal so dicht hintereinander zu schreiben! Ich mag es selbst Q nicht zutrauen. Würde er gesagt

haben: Mose und Aron **עשו את כל המפתים**? Sie thun zwar viel bei ihm, nämlich immer wie ihnen Jahve befohlen hatte, aber ist das genau so viel wie Wunder thun? Wo Q deutlich redet 6, 6; 7, 3—5, ist Jahve allein es, der die Wunder thut, der sein Volk aus Egypten führt: peinlich ist bei ihm die ausschliessliche göttliche Causalität gewahrt. Ich weiss, auch bei dieser Vorstellung kann man sich ausdrücken: Mose und Aron thaten die Wunder; aber nicht immer kann Q, was man kann. Der Ausdruck sieht mir mehr aus wie eine Gegenüberstellung der bisherigen Wunder, die Mose und Aron durch Hände und Stäbe veranlasst und des einzig vollendeten Wunders, wo Mose und Aron sich in den Schutz ihrer an den Pfosten mit Blut bestrichenen Hütte zurückziehen, auch nicht mehr **לפני פ'** gehandelt wird, sondern im mitternächtigen Dunkel der Herr selber durch Egyptenland schreitet und alle Erstgeburt erschlägt, so Menschen wie Vieh: **אני יהיה!** Und diese Gegenüberstellung passt besser in den Mund des Rq als in den Q's; 11, 10 ist die zutreffende Unterschrift zu allem von 7, 8 bis 11, 8 Erzählten. So wurde auch Zeit gewonnen Mose's Zorn 11, 8, eine zum Empfang göttlicher Botschaften wenig geeignete Stimmung, verrauchen zu lassen. 11, 10 mithin von Rq, 11, 9 eine noch spätere Glosse.

Sehen wir nunmehr zu, wie wir den Rest unseres Abschnittes vertheilen. Beim Blutwunder sind, von Q abgesehen, noch 2 andere Berichte verbunden (Well., Dill.). Nach dem einen schlägt Gott selbst den Nil, V. 25<sup>b</sup>, nach dem anderen Mose mit seinem Stabe (V. 20<sup>a</sup> **וירם** ff., wo sicher Mose als Subject zu betrachten ist). Letzteres ist die Anschauung E's (4, 17. 20<sup>b</sup>), somit ist V. 20 von **וירם** an ganz sein Eigenthum. V. 21 von 20 loszureissen, veranlasst uns nichts, und wegen **לא יכלו לשותת מים** hängt damit wieder 24 eng zusammen, nach vorn hin aber V. 17 von **מכה** an und 18. Bei E schlägt nach vorangegangener Ankündigung Mose mit seinem Stabe den Nil und macht dessen Wasser zu Blut, stinkend, giftig, untrinkbar. Um Trinkwasser zu haben, gruben die Egypter rings um den Strom her.

Die Erzählung J's hat gewiss in Mitte und Ende E so



ähnlich gesehen, dass Rj ohne Schaden einen von beiden unberücksichtigt lassen konnte. Dort schickt Jahve in der Einsicht, dass Pharao Bitten gegenüber verstockt sei, Mosen dem Könige auf seinem Morgenspaziergange entgegen und bestellt ihm: da der erste gütliche Versuch erfolglos geblieben sei, werde Jahve nun — damit bricht die Relation ab, deren letztes Wort **הנה אנכי** oder auch **מכה** ist. V. 23 hat dieselbe Hand wie V. 15 geschrieben, also J. In 15<sup>b</sup> aber und 17 stecken noch Zuthaten von Rj. Denn so gut begründet V. 14. 16 nach cap. 5 (besonds. 5, 3) sind, so wenig kann dem J der zur Schlange verwandelte Stab hier wichtig gewesen sein 15<sup>b</sup>. Da ferner E, so viel uns bekannt, von der Verwandlung des Stabes nichts erzählt hat, so erkennen wir in 15<sup>b</sup> einen Versuch des Rj, bei Zeiten den Eintritt der anderen Quelle zur Ergänzung und zum Ersatz von J vorzubereiten. Uebrigens kann Rj Q noch nicht vor sich gehabt haben, sonst hätte er wahrlich nicht **נהפך** statt dessen **היה** und noch weniger **נחש** aus cap. 4 statt dessen **תנין** gesagt. In V. 17 schreibe ich dem Rj die Worte zu **בזאת** **הדע כי אני י'**. Scheint 25<sup>b</sup> wegen **הכזת י'** zu J zu gehören, so ist das Urtheil über 25<sup>a</sup> sehr erschwert. Schrader sieht natürlich in den „7 Tagen“ ein Beweismoment zu Gunsten J's. Der Gedanke bindet V. 25 an 24, während die lange Dauer der Plage zu der schon V. 23 bei J entschiedenen Verstockung Pharao's schlecht passt. So muss ich die Notiz 25<sup>a</sup> E zuweisen, woraus folgt, dass sowohl er noch etwas hinter 25<sup>a</sup> stehen hatte, als auch, dass J, wenn 25<sup>b</sup> sein Werk ist und nicht vielmehr Rj's, hier wieder stark verstümmelt vorliegt.<sup>1)</sup> **עדר-כה** V. 16 und **גם-לזאת** V. 23

1) Hierbei ist noch eine Frage zu erledigen. Kann 7, 14, das doch von J stammen soll, sich bei ihm unmittelbar an 6, 1 angeschlossen haben? Ein doppeltes **אל משה י' ויאמר י'** so kurz hintereinander wäre bei diesem Verfasser ein Unicum; auch will, wie man leicht fühlt, 7, 14 hinter 6, 1 so wenig, wie gut hinter 5, 23 und allenfalls vor 6, 1 passen. Andererseits schliessen 7, 14 und 7, 15 sich trefflich zusammen, dass zwischen 6, 1 und 7, 14 aber ein grösseres Stück etwa eine Parallele zu Q's **תנון**-wunder ausgefallen sein, wäre eine bodenlose Hypothese. V. 16 ist haltlos, wenn hier nicht der Uebergang aus der gütlichen Verhandlung zum Wege der Gewalt angezeigt wird. Entweder also

brauchen nicht Rq-zusätze zu sein, sondern erklären sich vollauf durch den Hinblick auf Capitel 5.

In 7, 26—8, 11 sehe ich ausser Q nur J thätig. Ausdrücke wie **אָנִי** und **גְּבוֹל** sprechen für ihn, ohne Mose's Stab wird die Plage von Gott selber zu Wege gebracht. Pharao, in Angst und Noth, ruft Mose, verspricht das Beste, Mose betet denn auch, mit Erfolg und — ein recht geeignetes, auch poetisches Mittel die Grösse der Plage zu schildern — nun beginnt ein Hinsterben der Frösche, dass **חִבַּשׁ הָאָרֶץ**. Aber sobald Pharao Ruhe hat, **הַכְּבִיד אֶת לְבִי** cf. 7, 14 (J), das steht auf gleicher Stufe mit 7, 23. Einen dritten Bericht sehe ich nirgends auftauchen. Rj kann freilich Einzelnes verändert haben, der **אֶהְרֶן** V. 4. 8 ist sein Werk. Beweis dafür, dass er zwar gerufen auch von Pharao angeredet wird, und nebst Mose hinausgeht (?) aber nur Mose redet V. 5. 6 (**הַעֲתִיר** trotz **אֶתִיר** ist namentlich interessant) nur Mose schreit zu Gott V. 8 cf. 9 und Jahve thut **מִשֶּׁה**. Wenn etwas sicher ist, dann ist es die spätere Einschiebung des **אֶהְרֶן** in 4. 8. Damit aber sind wir dem Verfasser von 4, 13—16 auf die Spur gekommen, derselbe, der dort schrieb, **יְהִי לָךְ לִפְנֵי** Aron ist es, der hier in J's Erzählung (und auch sonst bei J und E) mit Betrübniss Aron vermisste und da er ihn ohne tiefgreifende Umgestaltungen nicht als **פֶּה** auftreten lassen konnte, sich wenigstens die Freude machte, ihn mit einer Statistenrolle bekleidet mehrfach hinter Mose her schreiten zu lassen.

In der 5. Scene Ex. 8, 16—28 scheint der Hauptbericht J's durch keine Spuren elohistischer Parallele gekreuzt zu werden. Der Verlauf der Plage ist durchaus wie beim Froschwunder, Jahve selber bringt den **עֶרֶב** und entfernt ihn wieder auf Mose's Flehen hin; vom Stabe des Mose oder gar Aron's kein Wörtchen; auch wird wie immer in J bloss der Auftrag Gottes an Mose vollständig berichtet, die Aus-

---

ist 6, 1 von Rq frei verfasst als Abschluss von JE vor dem grossen Q-einschub, oder es stammt zwar von JE her, ist aber von Rq — ganz praktisch — vorweggenommen. Letzterenfalls stand es zwischen 7, 14 und 7, 15 und immer noch könnte sowohl J als Rj Verfasser sein. Man wähle selber.

führung desselben aber vor Pharao als selbstverständlich verschwiegen. Ein neuer Zug tritt V. 18 ein; die Scheidung zwischen Gosen, dem Wohnsitz Israels, der von der Plage verschont bleibt, und dem übrigen Egypten. Dass dieser Unterschied nicht schon bei den vorigen Plagen in J erwähnt wurde, kann nicht auffallen; die Verwandlung des Stromwassers in Blut traf die Israeliten nicht, da Gosen nicht an den Nil angrenzt; bei den Fröschen aber war 7, 28. 29 (בעמד) dieselbe פלח implicite, wie hier ausdrücklich, ausgesprochen. Wer weiss denn auch ob nicht das nach 7, 29 und vor 8, 4 erweislich aus J ausgefallene Stück einen Parallelvers zu 8, 18 hatte? V. 27 לא נשאר אחד begegnet uns hier zum ersten Mal; konnte aber bei den Fröschen nicht bemerkt werden, weil diese 8, 7 im Strom übrig bleiben. Sonst erinnert eine grosse Zahl von Worten und Wendungen unverkennbar an J's Sprachgebrauch und Stil. Wer 8, 4 vergleicht, wird wohl finden, dass hinter 8, 21<sup>a</sup> V. 24 sich gut anschlüsse. In der That, man würde alsdann keine Lücke in J's Bericht empfinden. Die Einwilligung Pharao's, den Israeliten das Opfern im Lande freizustellen, was einen Anfang einer durch die Umstände belehrten Nachgiebigkeit bedeutete, ist in J ohne alle Analogie, passt aber vortrefflich in E's Anschauung: der Uebergang von der halben Nachgiebigkeit zur vollen V. 24 ist im Text einfach unmotivirt. Zweifellos steckt in 21<sup>b</sup>. 22. 23 ein Rest von E, den Rj aber ziemlich frei der Sprache J's angenähert hat. Kein einziges sprachliches Indicium verräth für 21<sup>b</sup>—23 eine andere Hand als für das übrige Stück; zugleich für uns eine beherzigenswerthe Mahnung, das Gewicht der Formkritik nicht zu hoch anzuschlagen und uns nicht dem Aberglauben hinzugeben, als habe Rj mit peinlicher Scheu den Buchstaben seiner Quellen bewahrt und mit prophetischer Pietät für unantastbar erachtet. — Ist nun sicher, dass E irgendwie an 21<sup>bff.</sup> theilhaftig sei, so bleibt für immer zweifelhaft, gelegentlich welcher Plage er dieses erste Anerbieten eines gewissen Entgegenkommens gegenüber Mose's Forderung dem Pharao in den Mund legte. Sicherlich haben wir vor uns die erste Stufe solcher Transaction: dürfen

wir dieselbe nicht füglich bei der ersten Plage erwarten, d. h. für E bei der Wasserverwandlung? Dass sich dort Platz für unsere Verse ausfindig machen liesse, leidet keinen Zweifel, aber wenn Jemand hier das Ueberbleibsel eines 2. Plageberichtes aus E vermuthet, kann ich ihn nicht widerlegen. Nur behaupte er nicht, dass diese 2. Plage die der Frösche oder des Geschmeisses gewesen sei. V. 18<sup>b</sup> sieht aus wie eine Zuthat des Rj (oder Rd?); die Freude an der teleologischen Betrachtungsweise, das Aufsuchen der letzten Zwecke in allem Geschehenen ist unnatürlich auf der Stufe der Geschichtschreibung, auf der J steht, dagegen ist sie das eigenste Leben, innerste Trachten der deuteronomischen Geistesrichtung, die nicht eine individuelle Stimmung war, sondern Zeitströmung. **כִּי אֵין כִּי אֱלֹהֵינוּ** auf Erden oder im Lande, sind ihre Grunddogmen, **לְמַעַן תִּדְרַע** der kürzeste Ausdruck ihres überwiegenden Interesses für die Erkenntnisseite an der Religion, ihres Bemühens den praktischen Abfall, Götzendienst und Aberglauben zu bekämpfen und zu vertilgen durch Reinigung der Begriffe von Gott und Göttlichem, durch bessere Einsicht. Statt **ו** ist hier **לְמַעַן** die herrschende Conjunction geworden. **בְּקֶרֶב הָאָרֶץ** erinnert zwar an 3, 20; 10, 1, aber beide Stellen sind aus anderen Gründen der Uebersetzung durch R verdächtig. 19<sup>a</sup> ist nach 18<sup>a</sup> überflüssig, nur durch **עַמִּי** und **עַמְּךָ** den Gegensatz schärfer ausprägend, sollte J so kurz hinter einander **וְהַפְלִיתִי** und **וְשִׁמְתִּי פֶלֶא** geschrieben haben? Auch **הָאָרֶץ הַזֹּאת** klingt zu harmlos für J, besser passt der Ausdruck für die Plage in den Mund des Schreibers von 4, 21. V. 18. 19 sind stark durch Rj's Hand gezogen. Auf V. 21 ruft Pharao pflichtschuldiger wieder Mose und Aron und bittet **הַעֲתִירִי**, aber Mose allein erwidert 22. 25, geht hinaus 26<sup>a</sup>, betet 26<sup>b</sup>, so dass der König bei Aron immer eine Fehlbitte zu thun scheint. Ueberzeugender kann die spätere Einschlebung Aron's kaum zu Tage treten; merkwürdig ist, dass Rj den würdigen Mann gerade dann immer für unentbehrlich hält, wenn es etwas zu beten gibt, ein lehrreicher Wink, was ihm Aron repräsentirte.

Ueber die Einheitlichkeit von 9, 1—7 ist kein Zweifel



möglich, auch nicht über ihre Zugehörigkeit zu J, für den Form und Inhalt zeugen. Abweichend vom vorigen Stück wird die Schonung Israels — dort nur angekündigt — hier in ihrer Ausführung berichtet; sogar mitgetheilt, Pharao habe sich selbst durch Boten von der Wahrheit der Verkündigung Gottes bezüglich Gosens informirt. Diessmal lässt Pharao den Mose nicht rufen, nachdem 'כל מקנה מ' todt war, hatte ja die Pest ihren Gegenstand und damit sich selber verzehrt, nun war nichts mehr zu gewinnen und zu verlieren. Diese doppelte Abweichung von 8, 16 ff. stellt gleichwohl die Identität des Verfassers nicht im Leisesten in Frage: Q allerdings hätte solche Unbotmässigkeit gegen das Schema nicht über's Herz gebracht, J aber lässt, wie es sich ziemt, die Sache, das Anschauungsbild vom Geschehenen herrschen über die Form. Er hat gar kein Schema, die Gleichmässigkeit im Formellen geht bei ihm immer nur so weit wie die im Sachlichen; das ägyptische Interesse der Eintönigkeit ist ihm fremd; er sieht jedes Mal, was er schreibt und wie er es sieht, so schreibt er's. — Verdächtig klingt mir V. 6 das כל. J übertreibt sonst nicht so; eine so schlimme Calamität hat er nicht angekündigt, zwischen דבר כבר מאד und יומת כל מקנה מ' ist ein Unterschied, kann wenigstens einer sein. Das Bedürfniss, die Farben so dick aufzutragen, kommt allewege erst den Nachtretern. Man zähle nur die כל bei Q und die bei E oder J! Man beobachte, wie R das כל begünstigt, wie begeistert LXX es importirt als kostbare Waare, vielleicht findet man dann meinen Anstoss nicht verächtlich. Auch braucht J cap. 14 wieder סוסים, was zu unserm כל sich übel reimt, ein Widerspruch, der für sich allein freilich zum Stich nicht ausreicht. Wäre aber wirklich כל Rj's Werk, dann hat auch hier J die Aufhebung der Plage, die Abwendung des Aeussersten auf Pharao's Versprechungen hin durch Mose's Gebet herbeigeführt. Doch diess ist eine leise Frage, keine Behauptung.

Wir kommen zur 8. Scene 9, 13—35. Oben bereits haben wir uns entschlossen, Spuren von Q hier nirgends, auch nicht in V. 35 zu finden. Vielmehr wird V. 35<sup>b</sup> von

Rq, der hier in Q's Sinne den Hinweis auf Gottes Präscienz vermisste, und zum tönenderen Abschlusse angefügt sein (dann erklärt sich auch בִּיר מִשָּׁה leichter) und 35<sup>a</sup> rührt von derselben Hand her, wie 10, 27. Da J es nicht sein kann und Rj keinen Anlass hatte eine Wiederholung anzubringen, wo Niemand eine Lücke empfand, so ist 35<sup>a</sup> E zu vindiciren, eine vorläufige Empfehlung für die Vermuthung, dass auch E die Hagelplage erzählt haben wird. Der Hauptbericht allerdings ist J's Werk. Sogleich V. 13 cf. 8, 16 9, 1 entscheidet das. Manches Anstössige ist in 14—16; Schon אֲנִי V. 14 fällt auf; מִגַּפְתִּי אֶת כָּל מִצְרָיִם zumal neben בָּפֶעַם הַזֶּה ist eine für J ungewohnte Uebertreibung, 14<sup>b</sup> weist ohne Weiteres auf R 7, 17; 8, 6. 18; 9, 29; ob לִמְעַן oder בַּעֲבוּר, macht keinen Unterschied. 14<sup>b</sup> und erst recht 29<sup>b</sup> לִמְעַן תִּדַּע כִּי לִי הָאָרֶץ sind auf deuteronomische Anschauungen und Theologumene gegründete Phrasen. Mindestens will die eifrige Reflexion auf Jahves Einzigkeit, in kürzesten Zwischenräumen 5 mal zum Wort gelassen, sich übel in das Bild schicken, das wir uns von J's Persönlichkeit und Gedankenkreisen zu entwerfen haben. Hier mehr dort weniger, nirgends ganz fest sind solche predigtartigen Wendungen dem Zusammenhange J's eingefügt, so verschärft jede einzelne den Verdacht gegen alle ihre Schwestern. V. 15 könnte von J stammen; die Rücksichtnahme auf die verheerende Pest (übrigens ein lautes Zeugniß, dass 9, 13 ff. ursprünglich hinter 9, 7 und nicht hinter 9, 8—12 standen, J und wohl auch Rj ganz unabhängig von Q geschrieben sind) begünstigt diese Annahme. Aber 16 ist wieder ein Anhängsel von deuteronomischem Klange. Das לִמְעַן סֵפֶר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ ist den späteren Israeliten das wichtigste Anliegen, dem J sicher noch nicht. 14 und 16 sind also bestimmt J abzusprechen, vielleicht fällt dadurch auch V. 15. V. 17. 18, die deutlich zu J gehören, schlossen sich bequem an 13 an, nach Analogie anderer J-stellen vermisst man nichts zwischen 13 und 17; freilich kann man einem J nie vor- oder nachrechnen, was er hätte sagen müssen. Etwas wie V. 15 kann immerhin von R vorgefunden und ihm Anlass geworden sein, seinen verbesserten dogmatischen Be-

griffen an diesem Punkte eine Liebe zu thun. V. 18<sup>b</sup> die Schilderung der Ausserordentlichkeit des ברד hat nichts Auffallendes, wenschon sie ein neuer Zug in J's Berichten ist. In 19—21 wundert man sich über die zarte Rücksicht auf die עבדים, und namentlich auf das מקנה, das doch nach 9, 6 alles todt war. Mit Recht fragt man: Kann ein feinsinniger Schriftsteller wie J an das Viehsterben sofort eine Plage anreihen, welche vornehmlich, — den Eindruck hat man aus V. 19 — auf מקנה gemünzt war, während der eben absolvirte דבר allem Vieh den Garaus gemacht hatte? Die Unterscheidung von Gottesfürchtigen und Unfrommen unter Pharao's Knechten hat nicht den Schein für sich von J zu stammen, zumal wenn er an V. 30 und 34 Antheil haben sollte. V. 22 f. את מטהו und נטה את יד ist in V. 17. 18, der Ankündigung nicht vorgesehen, andererseits bleibt das מהר V. 18 in der Ausführung unverwerthet. V. 31 f. sowie in allen Rückbeziehungen 10, 5. 12. 15 wird immer die Vernichtung des עשב השדה und des עץ beklagt. In Capitel 10 heisst die Plage bloss ברד, als solche war sie 9, 18 angekündigt, und ihre Wirkung an עשב und עץ stimmt zum blossen ברד besser als das Verderben von Menschen und Vieh. Vortrefflich hingegen passt die verheerende Wirkung במה באדם ובבהמה zu dem אש des 23. תהליך ארצה. Demnach umfasste J's Relation etwa Folgendes: 13. 17. 18. 23<sup>b</sup> (die Erfüllung = 18) 24 (wo aber כבר מאד nach 18 zu ברד gehört, daher 24<sup>a</sup> Einschub) von 25 etwa: ויד הברד את כל עץ ה' ואת כל עשב השדה V. 26. V. 27, aber ohne Aron (wenn man Pharao's Sündenbekenntniss nicht lieber auf Rj's Rechnung setzen will) 28<sup>a</sup> b. 29<sup>a</sup>, statt 29<sup>b</sup> vielleicht etwas wie ויהדל הברד. 31—33<sup>a</sup>, statt 33<sup>b</sup> etwa dasselbe, was wir für ihn aus 29<sup>b</sup> ausschalten. 34 schliesst J mit dem gewohnten Resultat, הקלת ist anderswoher eingeflossen, den המטר den LXX auch 29 einschmuggelt, wird vom redseligen Rj herrühren. — Den E verräth ausser 35 das אלהים 28. 30. Die קלת א' 28 führen darauf, dass nach seiner Vorstellung die Plage nicht in einem einfachen ברד bestand, sondern in einem Gewitter von unerhörter Heftigkeit, Alles zusammen, Regen, Hagel, Donner und Blitze, ein Ensemble,

recht geeignet, Menschen und Vieh auf dem Felde so gut, wie Bäume und Kraut zu vernichten. 22. 23<sup>a</sup> und die 4 Worte in 24 שׁוֹרֵף sind der wohl unangetastete Kern seiner Relation, bei der wieder, wie 7, 14 ff. Mosis Stab das Eintreten des Wunders herbeiwinkt. Gott spricht וְנִסָּה, Mose thuts, und es donnerte — nichts von „morgen“. 28<sup>aβ</sup> wenn nicht ganz aus E, wird Bestandtheile von ihm enthalten. Der Schluss ist freilich dadurch nicht gesichert, E habe hier auch erst auf Bitten des Mose das Gewitter enden lassen. Wahrscheinlich hat es vielmehr, wie alle Plagen E's eine bestimmte Zeit gewüthet und ist dann vorübergegangen — von selbst. Auf Pharaon übte es keine Wirkung als die 9, 35. Bestimmteres als diess stellt man besonnener Weise über J und E nicht auf. Dazu hat Rj zu frei geschaltet. Es ist unkritisch anzunehmen, dass R, der an Punkten, wo wir ihn und seine Arbeitsmethode beobachten können, ziemlich viel Willkür zeigt, oder richtiger ein ziemlich ausgeprägtes Bewusstsein, dass seine Aufgabe eine andere sei als um jeden Preis recht viel aus beiden Grundschriften (E und J) der Nachwelt zur Erleichterung ihrer kritischen Arbeit zu überbringen, dass der, wo wir ihn nicht controliren können mit scheuer Pietät nur Bausteine aus E und J zum Mosaik zusammengeknüpft habe. Tilgte er E's Gottesnamen 22 f., so hat er auch Wichtigeres getilgt und sich nicht für zu schlecht gehalten, um an geeigneten Stellen seine Stimme mit der seiner Vorgänger zu vereinen. Er glaubte, dreistimmig klänge manchmal besser als zweistimmig. Hat auch Recht. Er hat ja erreicht, dass noch heute mehr Leute als wir wünschen, schwören, es sänge bloss Einer. Dass ihn aber moderne Kritiker preisen würden wegen seiner Gewissenhaftigkeit, entzückt ihn loben, wie mechanisch er Brocken und Bröckchen der Originale zusammengeschoben, das würde ihm vielleicht, wenn er's erführe, wunderlicher vorkommen als jener ältere Irrthum. Hier ist vielleicht 19—21 ganz sein Werk; dann auch 30, wo er mit 29<sup>bβ</sup> gut im Zuge war. Sonst hat er namentlich in 24. 25 zu schlichten versucht und verstanden. Die Heuschreckenerzählung 10, 1—20 bitte ich den Leser zuvor noch einmal im Grundtext auf-



merksam anzusehen. Vielleicht, dass auch ihm die Zeitfrage nicht recht klar wird. An dem Tage von V. 1 geschieht Folgendes: 1) Gott schickt Mose zu Pharao, 2) Mose (und Aron) gehen hin, verkünden ihm Jahve's Drohung, 3) gehen wieder ab, 4) Rath der Knechte Pharao's nachzugeben, 5) Zurückrufung Mose's und Aron's an den Hof, 6) Verhandlungen mit ihnen, müssen abgebrochen werden, 7) Befehl Gottes an Mose seine Hand auszustrecken, 8) Ausführung dieses Befehls — die verschiedensten Unterhandlungen und Unterhaltungen, dazu 5 Gänge zwischen dem Pharaonenpalast und Mose's Herberge — und trotz alledem steht dem Erzähler V. 13 noch כל היום ההוא zur Verfügung!

Ferner: Mose streckt seine Hand aus über das Land, darauf lässt Jahve einen Ostwind wehen, der nach 24stündiger Arbeit die gedachten Heuschrecken heranschafft. Was soll dabei Mosis Hand? Wie musste es den Egyptern vorkommen, dass Mose heut die Hand ausstreckte und morgen um dieselbe Tageszeit erschienen die Heuschrecken? Um das Lächerliche einer solchen Scene nicht zu sehen, muss man sich die Augen zugestopft haben. Einleuchtender tritt nirgends der Contrast zweier Anschauungsweisen in JE zu Tage, der von J, wo Jahve handelt, und der von E, wo Mose die Hand (natürlich mit dem Stabe 13) ausstreckt und mit einem Male vor den Augen der ebenso erschreckten wie erstaunten Egypter die furchtbaren Feinde ihrer Felder und entsetzlichen Plagegeister ihrer Häuser zahllos aufsteigen (עלה stellt die Sache anders vor als הקרים נשא את ה'). Wellhausen hat die Ueberfüllung im Ausführungsbericht bemerkt, עשב השדה führe auf eine andere Relation als עשב הארץ. Erstere ist die von J. Ohne Zögern nennen wir daher E als Verfasser von 12, 13<sup>a</sup> bis מצ' 14<sup>a</sup> bis מצ' 15<sup>a</sup> von ויאכל an (אשר אהרן הותיר הברד wohl von Rj) 20. Den Gottesnamen hat Rj wie sonst getilgt. Ebenso sicher rechnen wir zu J V. 13 von ה' an, 14 von וינה an setzt 13 fort, die Ausdrücke wie 7, 27; 9; 18. 24. 18<sup>b</sup>. Darauf folgt 15<sup>a</sup> bis zum zweiten הארץ im natürlichsten Anschlusse, V. 15<sup>b</sup> wegen עשב השדה 16—19 sind sammt und sonders aus J, den Aron (Rj) ausgenommen. In V. 18 wird Rj das Subject von ויצא Mose ausgelassen haben,

sonst 18 = 9, 33. 19 vindicirt sich durch Worte und Sache dem Verfasser von 13<sup>a, b</sup> **לֹא נִשְׁאָר** etc. = 8, 27 J. Beachte auch **גְּבוּל מִי**. Schwieriger ist die Decomposition in 1—11. 3—6<sup>a</sup> ist die der Gewohnheit J's entsprechende Vorverkündigung des im Hauptbericht 13—19 Geschehenden. Zwar droht V. 6 etwas, dessen Ausführung wir unten vergeblich suchen. Längst aber wissen wir, dass J lieber nachlässig als pedantisch ist und danken ihm diess ebenso wie wir anerkennen, dass er sich nicht gebunden fühlt, jedes Mal die Verschönerung Gosens sei es einmal sei es doppelt zu berichten. In 6<sup>a</sup> weisen die bombastischen Wendungen auf die nationale Eitelkeit Rj's. Dürften wir an 1<sup>a</sup> etwa anfügen **וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו** = 9, 1; daran 3<sup>a</sup> von **כֹּה אָמַר** an — 6<sup>a</sup>, darauf 13<sup>a, b</sup> ff., so hätten wir einen J -bericht, so conform den übrigen, das nichts zu fehlen schiene als im Schlussverse die obligate Angabe der Verstockung. Wer weiss, wie bald auch Jemand in 20 diesen Schlussvers erkennt? Er wird sich auf 19 berufen **חֹזֶק מֵאֵד** vom **רוּחַ** statt 14: **כָּבֵד מֵאֵד** und fragen, ob, wer zwischen **כָּבֵד** und **חֹזֶק** wechselte, es nicht ebenso leicht konnte zwischen **יִכְבֵּד** und **יִחַזֵּק**. Ich möchte dieser Jemand gleichwohl nicht sein. 6<sup>b</sup> scheint Rj anzugehören, obwohl die Ausdrücke nach J aussehen. Hatte vielleicht E, nachdem die Gewitterplage laut 9, 35 nicht durchgeschlagen, bei Pharao durch Mose's Drohung einer Heuschreckenplage mehr zu erreichen versucht? Bei der Nilwasserverwandlung sind wir ja auch nicht ohne eine analoge Annahme (7, 17. 18) ausgekommen. Folgen wir diesem Gedanken, so ist 10, 7 trefflich oder doch leidlich motivirt; und aus E scheint dieser Vers ja zu sein. Denn er ist die Grundlage von 8—11, welche ich nur zu E zählen muss (natürlich Aron auch hier ausgenommen). Diess Transigiren zwischen Pharao und Mose, wie zwischen zwei selbstständigen Machthabern, ist ja E's eigenthümliche Anschauung. Zum Sichersten gehört, dass an 1<sup>b</sup> und 2 weder E noch J Antheil haben. **אֲנִי** spricht gegen J, bei ihm verhärtet Pharao selbst sein Herz, nicht Jahve, E aber gebraucht nie das Wort **הַכְבַּדְתִּי**. Ueber **לְמַעַן** ist oben gehandelt, die Anschauung vom Zweck der Wunder verräth eine andere Stufe als auf der wir J und E finden. In V. 2 vollends versteht

das „Du“ in **הספר** nur wer D gründlich gelesen, ohnediess ist es beziehungslos in einer Ansprache an Mose; wie bei D oft, folgt bald auf „Du“ in **וידעתם** ein „Ihr“. Zeichen **שם ב** ist aus 4, 21 R wohlbekannt. **כי אני י** 8, 18. 7, 17. 9, 14 bei R. Einzig ist, dass diess zum Gegenstand der Erkenntniss des Israeliten gemacht wird. Jeder weiss, welch eine Wichtigkeit das **ספר** der grossen Gottesthaten an Sohn und Kindeskind im D hat, z. B. 4, 6. 6, 7. 11, 19. Kurz, V. 1<sup>b</sup> und 2 passen so schlecht in den Context von J, als sie der getreue Ausdruck des Zeitgeistes einer späteren Periode sind. Nach Allem ist uns eine reinliche Scheidung bloss für 3—11 nicht gelungen. Hier bleibt fraglich, ob E oder ob J in diesem Falle von seiner Gewohnheit abgewichen ist. Ich halte für das weit Wahrscheinlichere, dass bei E auf 9, 35. 10, 7 folgte, V. 7 aber 8—11 veranlasste und der gescheiterten Unterhandlung der Befehl sich anschloss, durch Heuschrecken auf Pharao einzuwirken. J aber hätte uns diessmal statt der Rede Gottes an Mose ihre Reproduction am Hofe berichtet. Doch kann natürlich auch erst Rj diese Abweichung vom sonstigen Brauch Js bewirkt haben.

10, 21—27 kommt E ungeschmälert zu Worte. Der Stab Mose's, die voraus bestimmte Dauer der Plage, das Fehlen eines Gebetes Mose's, die **ארץ גשן** 23<sup>b</sup> statt **כל בני י** bei J, endlich die genau an 10, 8—11 sich anschliessende Art wie Pharao immer nur einen Theil der gegnerischen Forderungen bewilligen möchte und Mose stolz entschieden kein Titelchen ablässt — diess Alles lässt keinen Zweifel: E erzählt, und alles in 21—27 ist aus seiner Feder geflossen. V. 24 ruft Pharao diess eine Mal bloss den Mose, Beleg genug, dass Rj sein geliebtes **ואהרן** nicht aus E bezogen (LXX bemerkte und verbesserte die Inconsequenz). Statt **ולא שלח** 'לא אבה לשלחם einmal zu sagen **את בני י** „Da 10, 27 Schlussformel ist“, will Wellhausen V. 28. 29 J zuschreiben, wo sie nach 10, 1—20 gefolgt wären, „dessen jahvistischer Abschluss gegenwärtig durch V. 20 verdrängt ist.“ Nun, dieser Abschluss würde gelautet haben **ויכבד לב** **פ. ולא שלח את העם**. Ist das aber weniger Schlussformel als 10, 27? Und passt V. 28f. nicht besser hinter 27 als hinter 20

wie er nach J lauten würde? Bei J war Mose 18 vom Königspalast weggegangen, wie konnte er gleich darauf 28 f. von Pharao wieder hinausgewiesen werden? Bei E aber war Mose seit V. 24 bei Pharao, hatte bis 26 mit ihm unterhandelt, 27 zeigt sich der König noch immer nicht geneigt ihm zu willfahren; aber war damit die Scene wirklich beschlossen? Musste nicht Mose, wie er gekommen war, wieder weggehen? War es nicht natürlich, dass bei E Pharao, der ewigen Verhandlungen mit dem unverbesserlich Halsstarrigen müde, Mosen für immer von seinem Angesicht verbannte, da er ihn schon 10, 11 hatte wegstossen lassen? Nicht störend, unentbehrlich sind 28. 29 als Fortsetzung von E 21—27. Mit 29 sind neue Transactionen zwischen Pharao und Mose unmöglich geworden, ist die Sache in ein blutigeres letztes Stadium getreten. Nebenbei bemerke ich, dass J nicht **הלך מעל** sagt, sondern **יצא מעם**. Es braucht auf 29 keineswegs noch ein: „Und Mose ging hinaus von Pharao“ bei E gefolgt zu sein, ich habe wenigstens das Gefühl, dass man das nicht erwartet und sehe in 29 einen tadellosen Schluss.

Darum kann ich denn auch nicht in 11, 4—8 die Fortsetzung der V. 29 angefangenen Rede des Mose's erkennen; es scheint mir ganz unnatürlich, dass auf **כן דברת**, auf das ausdrückliche **לא אסא ראות פניך** noch eine längere Rede folgen soll, und zwar eine, die nirgends erkennen lässt, dass schon so etwas wie 10, 29 vorangegangen. Denn 11, 8 **אחר כך אצא** nimmt auf 10, 28 nicht Rücksicht, solche Vermischung des Auszugs aus Egypten und des Wegganges vom Pharaonenhof wäre für E und für J zu geschmacklos. Nein, nachdem bei J auch die Heuschrecken nicht geholfen haben, geht Mose 11, 4 zu Pharao, um ihm nicht mehr bedingt, sondern apodiktisch den letzten härtesten Schlag anzukündigen. Das **אל פ' ריבא מ'**, welches vor 11, 4 in J stand, musste Rj nach 4, 28 f. fortlassen; dass aber die Rede an Pharao gerichtet ist, was Rj aus demselben Grunde verschwieg, zeigt sich deutlichst in V. 8. Wir sehen hier, da 11, 4—8 von E nicht stammt, auch nicht erst von Rj geschaffen ist, dass J unter Umständen auch eine ankündigende Rede Mose's vor Pharao giebt, und werden um so lieber bei der vorgeschlagenen Zu-



weisung von 10, 1<sup>a</sup> 3 ff. zu J verbleiben. Dass R das Stück nicht buchstäblich getreu aus J abgeschrieben hat, ist an sich wahrscheinlich, אָנִי V. 4 wird auf ihn zurückgehen, aber seine freie Composition ist es nicht; die Beziehung der Rede auf Pharao zu verdecken, wie מִבְּכֹר פֶּרַעַה und כִּסְאוֹ thun, freilich schon der auf Pharao und die Seinigen gerichtete Plural תִּדְרֹעֶךָ aufgiebt, konnte dem ersten Verfasser nicht einfallen. Der אָנִי מֹשֶׁה V. 8 ist psychologisch genügend motivirt, auch wenn er nicht persönliche Gereiztheit ist über die Grobheit von 10, 28. Endlich 11, 1—3 schliessen sich ebenso leicht nach hinten an 10, 29 an, als sie bequem vor 11, 4 Platz haben. In den Ausdrücken erinnert Vieles an J, auch יִהְיֶה V. 1. Trotzdem wird E der Verfasser sein wegen הָאִישׁ מֹשֶׁה und wegen כֻּלָּה V. 1. Das scheint auf die letzten Unterhandlungen zwischen Pharao und Mose anzuspieren. Von dem hohen Ansehen Mose's bei den Egyptern und den Knechten Pharao's hat am wahrscheinlichsten der Verfasser von 10, 7 gesprochen. Wieviel Antheil Rj an der jetzigen Form des Stückes 11, 1—3 hat, lässt sich nicht mehr ausmachen. Und wissenschaftlicher ist es zu wenig als zu viel zu wissen.

Werfen wir auf die soweit möglich wiederhergestellten Erzählungscomplexe des J, E, Q noch einen vergleichenden Blick, so sind gewisse Unterschiede nicht zu verkennen. Der merkwürdigste liegt in der Gesamtauffassung von den egyptischen Wundern. J ist sich der Differenz von Zeichen und Plage wohl bewusst. Auch אֲתָה spielen in seiner Auszugsgeschichte eine Rolle, aber sie dienen zur Beglaubigung des Mose vor der Volksvertretung, fördern in Israel die vertrauende Anerkennung seines Erlöserhelden. Bei Pharao handelt es sich darum, etwas Bestimmtes durchzusetzen, von ihm nicht eine Stimmung, sondern eine That zu erwirken; eine That, deren Motive gleichgültig waren. Gutwillig entliess er nicht, wie er sollte, das Volk, so musste, was er nicht gab, genommen werden. Sein Eigensinn, der auf Eigennutz gegründet war, musste gebrochen, sein Eigenwille gebeugt werden. Dazu wurden in steigender Peinlichkeit Leiden über ihn verhängt, bis er tiefgebeugt den erwünschten Bescheid

ertheilte. Freilich musste Pharao wissen, dass jedes ihn betreffende Unglück in directer Beziehung zu Mose's Forderungen stand, daher wird ihm jede Plage vorher angekündigt und auf Mose's Gebet weggenommen. Es ist bitterer Ernst mit den Plagen; Pharao will nicht, so bricht Gott durch immer verschärfte Calamitäten seinen bösen Willen. Die Tödtung der Erstgeburten ist der Höhepunkt der Plagen, aber nur in geringerem Grade trägt bereits die erste Plage, und jede folgende, denselben Charakter; ist מַגֵּפָה oder מַנַּע. In der Hauptsache ist es bei E nicht anders. Zwar wird mit mehr prophetisch-theologischer Anschauungsweise Pharao's Hartnäckigkeit als eine gottgesandte Verstockung beschrieben, aber der Plagecharakter der Wunder soll dadurch nicht abgeschwächt werden. So wird er sie als Strafgerichte aufgefasst haben, was wir dem Erzähler von Ex 1 und 2 am wenigsten verargen. Die ihm eigenthümliche Auffassung eines Handels zwischen Pharao und Mose ist gewiss alterthümlich. In Rd bemerken wir den Uebergang zu einer anderen Betrachtungsweise. Die מַפְתִּיחַ 4, 21 sind schon ein Anderes als echte Plagen, und es ist kein Zufall, dass er innerhalb J von אֵרָה redet. Vollends 10, 1<sup>b</sup>. 2 haben wir die Vorstellung, als thue Jahve die Wunder bloss zum Vergnügen, bloss mit dem Zweck eine Menge ausserordentlicher Machtbeweise — nebenbei zum Schaden der Egypter — aufzuhäufen. Statt des praktischen Zweckes der Plagen bei J und E haben wir einen theoretischen, epideiktischen. Fast nur noch illustrativ wirken die Plagen bei Q. Was Gott will, geschieht allewege — so lautet sein Grunddogma. Liess Pharao die Israeliten nicht sogleich auf Mose's erste Forderung hin los, so muss Gott Gründe gehabt haben, Pharao's Willen aufs Nichtwollen hin zu bestimmen. Hätte Pharao nicht wollen können, wenn Gott gewollt hätte? Legte ein Israelit sich erst diese Frage vor, so musste sie ausfallen, wie sie ausgefallen ist. An Strafgerichte dachte E, dann lag in den Plagen ein hoher Triumph für Israel. Allein Q sieht die Dinge weniger darauf an, was Israel an ihnen hat, als was dabei für Gott herauskommt. Und Rj, besonders D hatten ihm vorgearbeitet. Letzterer hatte in seinen Predigten 6, 22;

7, 18. 19 die **אחת ומפתים** an Pharao, seinem Hause und Volke gepriesen als ebenso viele Erweisungen der göttlichen Allmacht. Q acceptirte den Ausdruck, wie er aus derselben Quelle sein **זרוע נטויה** 6, 6 (D 4, 34. 5, 15. 7, 19. 9, 29. 11, 2. 26, 8) geschöpft hatte. Und dem Ausdruck entsprechend gestaltete er die Geschichte. Aus dem langen, blutig-ernsten Ringen zwischen Jahve und Pharao's Eigensinn, wie es J und E dramatisch uns vor Augen führen, ist in Q's Hand ein Turnier von 6 Waffengängen geworden. In den drei ersten scheinen die Kräfte der Kämpfer gleich, in den drei letzten wird immer herrlicher Jahve-Aron's Obmacht erwiesen. So gewiss nun aber 7, 8—13. 7, 19 ff. 8, 1—3 keine Plagen, nur Wunderzeichen erzählen, so unbestreitbar ist die Anschauung von J und E die allein sachgemässe und ursprüngliche, wie Q unwillkürlich bestätigt, indem er sich von der vierten Scene an derselben nähert, bis er in Cap. 12 die Erstgeburtentödtung genau wie J E berichtet. Da kann das Schema nicht mehr durchgeführt werden, da passen die **הר** nicht mehr hinein, das **הכה** ist eben wörtlich aus J herübergenommen. Und hier ist mehr als **ארה**, mehr als **מופת**.

Dass Q am Ende der Entwicklungslinie nach unten steht, bewährt sich auch sonst mannigfach. Die Stoffe liefert ihm durchweg das Buch des Rj. Wir haben seinen Bericht über die letzte Plage nicht mehr; Rq hätte ihn wahrlich nicht ausgelassen, wenn er mehr gewesen wäre als der dürftigste Auszug aus J E. Begreiflicher Weise zog er E's Terminus für Verstockung bei Pharao dem des J vor; liess er für Mose's Stab, den er in J E mehrmals so wunderkräftig sah, den Aron's eintreten. Die Verwandlung des Stabes zum **תנין** entnahm er nebst mehreren Ausdrücken aus 4, 1—12, wo zweifellos der ursprüngliche Platz dieser Erzählung ist, **תנין** stellt die Sache als bedeutender dar denn **נחש**. Beim Blutwunder sowie bei der Froschplage hat er nichts Eigenes gegenüber J und E, nur dass er im ersten Fall die Farben dicker aufträgt. Aus dem **המים א' ב' höchstens** 7, 25 **ביאר** wird bei Q: **נהרתם יאריהם אנמייהם כל מקוה מימיהם מימי מ' נהרתם יאריהם אנמייהם**. Zweifelt man noch, wo das höhere Alter zu suchen sei? Aber man weist uns bedeutsam auf **כנים** und **שחין**, 2 Plagen, von

denen die anderen Erzähler nichts wissen und die doch so echt ägyptisch seien. Mir scheint es um das Alterthum dieser Wunder schlecht bestellt zu sein. Wo die ausserhexateuchischen Schriftsteller des A. Ts. von den ägyptischen Plagen Notiz nehmen, nennen sie die des E und J mehr oder minder vollständig; aber erst die spätesten Psalmen wie *ψ* 105, 28—36 haben auch Q's Erzählungen neben JE vor sich liegen. Selbst *ψ* 78 in seiner so ausführlichen Reproduction dieses Stoffes schweigt von כנים und שחין. Nur D 28, 27: בשחין מצרים' scheint sich an Ex 9, 8—12 Q zu erinnern. Der Schein verschwindet, sobald man weiter liest. Es folgen noch drei Worte, die mit שחין auf einer Linie stehen: רבעלים ובגרב ובחרס. Offenbar sind sie alle vier gefürchtete oft grassirende Krankheiten jener Zeit und שחין hat seinen Beinamen מצרים weil man ihn dort am frühesten oder ofttesten wahrnahm. V. 35 (und 60) macht diese Erklärung zweifellos. Damit ist ein eigenthümliches Schlaglicht auf die „besonderen“ Wunder Q's gefallen. Seine Neuerung — sofern nur er von שחין weiss, ist kein Beweis, dass ihm eigene Tradition zu Gebote gestanden, sondern nur, dass seine Phantasie in historischen Dingen so lahm war, dass sie wo sie eignen Flug versuchte, es nicht einmal zum Ungewöhnlichen brachte, sondern am Bekanntesten hängen blieb. Der שחין מ' war eine gefürchtete Krankheit, Q war stolz darauf berichten zu können, wann Gott denselben geschaffen, zum ersten Mal angewendet habe. Und so wird auch sein כנים aus dem Triebe erwachsen sein an Stelle des vieldeutigen oder unverstandenen ערב JE eine ihm geläufige Landplage des Nilgebietes zu setzen. Trefflich stimmt zu dem Zeitalter, in das uns diese Art der Sagenfabrikation für Q herabführt, die gepriesene Natürlichkeit seiner Berichte; diese keusche Treue Q's, die so vortheilhaft abstechen soll gegen das stark sagenumwundene Gedichte der Anderen. Es ist wahr, Geschichte geben J und E hier so wenig wie — gestehen wir es sogleich — Q. Es ist ein ganz antiquirtes Bemühen, einen Wahrheitskern durch Naturalisirung der Wunder unseren Capiteln abzupressen und mehrfach wird es weniger Volkssage sein, was J und E geben, als eigene dichterische Production im Anschluss an jene.



Dass solche Gebilde einen starken Wunderglauben (sit venia verbo) voraussetzen, ist klar. Aber diese frische, kecke Freude am Ausmalen von Thaten, die hoch hinausragen über alles gewöhnliche menschliche Können und Erleben, wie es in E fast noch stärker zur Schau tritt als in J, ist ein grösserer Vorzug und treffenderes Kennzeichen einer gewissen Alterthümlichkeit als etwa kritische Nüchternheit. Bei E fehlt es an jeder natürlichen Vermittelung, bei J müssen die Elemente, Wind und Wetter sich in Jahve's Dienst stellen, mehr um den Allmächtigen über die Natur zu ehren als im Streben, den Charakter des Wunderbaren in etwa abzustreifen. Bei Q, da wird der *פיה הכבשן* zu *אבק*, der *אבק* wieder zu *שחין*. Mancher Biedermann hat schon an dieser quasi-natürlichen Vermittelung des Wunders seine Freude gehabt, das echte Gold wahrheitsgetreuer Ueberlieferung darin schimmern gesehen. Es ist wahr: Q hat so eine naturforscherische Ader. Aus guten Gründen hat die Naturwissenschaft an seinen Schöpfungsbericht und nicht an den zweiten sich angelehnt, Q ist wirklich natürlicher als J, aber im Sinne von weniger poetisch. Er kann überall das Gewaltige, Regellose, Ausserordentliche nicht leiden, nicht im Styl und nicht in den Sachen und nicht in den Zeiten. Es giebt mehrere Weltperioden mit einem festen Durchschnittsalter; von diesem darf sich der Einzelne nie weit entfernen. Die Genealogieen liebt er aus demselben Motive; ein jeder muss recht ordentlich seinen Vater und seine Mutter haben: ein Melchisedek *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* wäre ihm eine Pein. Und wie beim Menschen, so liebt er's bei Gott; die tausend Regeln, Banden und Schranken des levitischen Aengstlichkeits- und Angstgesetzes sind aus Gottes eigenstem Wesen geflossen; erlaubt er sich doch auch in seinem Schaffen und speciellen Wunderwirken immer nur kleine Schritte, nicht sofort *שחין*, wie bei J ohne Weiteres *דבר*; erst *פיה*, dann noch etwas, dann die Blattern; nicht sofort das Sonnenlicht, nein erst das Licht, ein paar Tage später die Sonne. Gott darf gleichsam immer nur Sabbaterwege gehen, darum brauchte er auch 6 Tage, um die Welt fertig zu machen.

Und vergegenwärtigen wir uns zum Ueberfluss noch

Farbe und Ton unserer Urkunde, so zeigt Q eben die Farb- und Tonlosigkeit des Greisenthums. Bei J ist die Schilderung wie auch bei E lebendig, im Einzelnen von psychologischer Wahrheit, immer frisch, gewandt und natürlich. Auch das Uebernatürliche trägt so eine wohlthuende Naturfarbe; zum Zweifeln kommt dem Leser und zum Kritisiren weder Lust noch Anlass. Es wird nicht übersehen, dass die Schicklichkeit für so viele Ereignisse einen längeren Zeitverlauf fordert, ausdrücklich heisst es, dass Tage zwischen den einzelnen Scenen der Tragödie liegen. Es ist ein buntes Gehen und Kommen und Schicken und Rufen und Wegstossen; auch das Local wechselt, einmal bringt Mose seine Ankündigung dem trotzigen Herrscher in seinen Palast, das andere Mal zur Morgenpromenade am Ufer des Stromes. So bezeichnende Wörtchen wie das **בבקר** 7, 15. 8, 16 begegnen hier mehrfach. Allorts sieht man die Hand des Dichters thätig, der die Geschöpfe seiner Phantasie vor seinen Augen sah, der in seinen Situationen lebte, ehe er sie zeichnete. Und wie viel anschaulicher würde noch Alles herausspringen, wenn wir es ungebrochen durch Rj's Willen vor Augen hätten!

Ganz anders Q. Um Zeit und Ort kümmert er sich wenig; nachdem Mose und Aron einmal zu Pharao gekommen, bleiben sie da bis Cap. 12 und ob die Zusammenkunft mit dem König nun eigentlich im Palast oder im Freien (9, 8—12) stattfand, lässt sich aus Q nicht entscheiden. Noch weniger etwas über die Zeit; wofern sich nicht etwas Gesetzliches daran anschliessen lässt, interessirt sie den Q nicht. Die Zeichen folgen da mit rasender Hast; in weitester Entfernung vom innersten Wesen der Sage werden in kalter Trockenheit die dünnen Hauptdata aneinandergereiht; wie die Plage ein Ende nimmt, oder das Wunder verläuft, hält er nicht der Mühe werth anzudeuten. Aron's Stab verschlingt die Stäbe der **הרטמים** 7, 12, ob er sie wieder von sich gegeben hat? Jedenfalls ist er schnell 7, 19 in Gebrauch. Jeder Tropfen Wassers in Egyptenland wird durch Aron in Blut verwandelt, einen Augenblick später machen die Zauberer es nach, ohne dass man ahnt, woher sie das Wasser haben. Diess erklärt sich nur aus Gedankenlosigkeit oder aus einem

allerkühnsten Sichhinwegsetzen über jede Frage nach der Möglichkeit dieses Thuns. Auf ähnliche Schwierigkeit stösst man bei Q's und der Zauberer Fröschen, auf ähnliche Bedenken wenigstens bei Mücken und Blättern, man hört nie, wo sie bleiben. Hätte man Q auf solche Absurditäten wie in 7, 19 ff. aufmerksam gemacht, so würde er vorgeben, er stelle sich das Wunder jedesmal als ein momentanes, blitzartiges in Erscheinen und Verschwinden vor; in Wahrheit hat er gar nichts vorgestellt, hat gar keine Anschauung von den Sachen, er denkt bloss und schreibt bloss. Jeder Vers trägt bei ihm die graue blasse Farbe des Gedankens, nach dem Schein schlichter Simplicität schnelle Enttäuschung und tausend Verlegenheiten, sobald man aus den Worten der Quelle ein Bild zu construiren anhebt. Und das ist keine individuelle Unfähigkeit, sondern Schuld des Zeitalters, es ist die Last der Senilität. Dem greisen Geschlecht sind die Sinne stumpf geworden und welk der einst so blühende Leib.

Freilich, wenn Q so originell, so eigenartig wäre, wie Manche ihn darstellen, könnte man immer wieder stutzig werden, allein seine einzige Originalität ist die steife Form, der eiserne Schematismus. Das pflegt aber sonst das Letzte zu sein, was an die Reihe kommt, wenn Einer auf andere Weise nicht mehr originell sein kann. Sachlich hat Q nichts eigen als die **חֲרָטִים**, und auch die fand er in der Genesis bei E. Dort fand er sie; er suchte sie, weil er ihrer dringend bedurfte. Ein Turnier zwischen Gott und Pharao galt es zu berichten; da durfte so wenig, wie Gott (und Mose), Pharao direct handelnd eingreifen. Pharao war gleichsam zu profan dazu, dem Oberpriester auf israelitischer Seite, dem Aron konnte auf ägyptischer nicht Pharao, das Gegenstück zu Mose, gegenübergestellt werden, sondern auch nur der ägyptische Klerus „die“ **חֲרָטִים**. Der Erzähler, der die **חֲרָטִים** brauchte, der glaubte Laien und Klerus durch eine unübersteigliche Kluft geschieden; war diese Anschauung bei den Juden der Anfang oder das Ende?

Es wird noch bestritten, dass Rq und Rj sehr auseinanderzuhalten seien. Ich verstehe die Bestreiter nicht angesichts unseres Abschnittes. Unverletzt, fast bis auf den

Buchstaben sind Q's Stücke erhalten, nichts leichter, als sie herauserkennen, J und E nicht nur unentwirrbar ineinandergeflochten, sondern auch so viel hinzugesetzt, ausgelassen, corrigirt im Ausdruck, dass die Aufgabe, die Worte J's E's oder des Redactors zu fixiren, die bei Q eine Kleinigkeit, hier unlösbar bleibt! Genug wenn man im Grossen und Ganzen über das Sachliche und Wesentliche zur Klarheit kommt. Mit der Vorliebe des R für Q ist diese Thatsache nicht entfernt erklärt. Warum knüpft R doch seine Lieblingsideen immer an Worte J's und E's an, nie an Q, der ihm doch näher stand? Dass schon J eigentlich nur eine Neuredaction von E sei, die dann der einzige R mit ihrer Grundschrift und mit Q zusammenredigirt habe, ist eine ganz wunderliche Verlegenheitshypothese, die von Werth nur ist als widerwilliges Eingeständniss, dass noch im jetzigen Text J und E unendlich inniger verkettet, richtiger: verschmolzen sind als beide mit Q. Kein Unbefangener würde leugnen, dass beim Blutwunder die Compositionsmanier eine ganz andere ist nach der Q in JE als die, nach welcher, man weiss nicht, ob mehr J in E oder E in J dort hineingeschoben, hineingearbeitet ist. Seit Astruc ist die irrigste und gefährlichste aller Pentateuchhypothesen: Die „mechanische Mosaikhypothese“.

Der zweite Abschnitt Ex 12, 1—13, 16 beginnt wie der vorige mit einem Qstück. Wie jedes אִרְאָה bei Q wird auch das letzte durch ein Sprechen Jahve's eingeleitet, diessmal wie 7, 8 zu Mose und Aron. Der Inhalt der Gottesrede ist die Aufforderung, künftig den Nisan als ersten Monat ansehen zu wollen und am 14. d. M. einen ganz eigenthümlichen seit dem 10. vorzubereitenden Ritus zu vollziehen. Nach dem was vorhergeht, ahnen die Angeredeten nicht wozu Gott in diesem Augenblick höchster Spannung sich mit Promulgation von Agenden beschäftigt, eine Motivirung folgt erst V. 12, bei Q aber macht das nichts aus. Er beginnt mit dem, was ihm das Allerwichtigste ist, mit kultischen Festsetzungen, grossartig unbekümmert um jede Regel historiographischer Schicklichkeit. Wie lange nach dem vorigen אִרְאָה und wo der Befehl an die Brüder ergeht, erfahren wir von Q nicht,



wäre der Leser nicht glücklicherweise durch J und E besser belehrt, würde er glauben, mit 12, 1 ff. noch vor Pharao zu stehen. So ist für V. 1—13, eine einheitliche Perikope, an Q's Autorschaft kein Zweifel. Auch nicht für V. 11—13. Wenigstens sind V. 12 f. im Zusammenhang Q's unentbehrlich, theilen auch seinen Sprachgebrauch und das Behagen an unzweideutigster Breite. Allerdings erinnert in V. 11—13 Manches an J E **מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה** 12 wörtlich = 9, 25 E; **כָּל בְּכוֹר** 'אשר אתם שם' und **הַכָּה** von Jahve = 11, 5. 12, 29 J, **אשר אתם שם** = 9, 26 J E; **נִנְה ב** erinnert an 7, 27 J, 10, 14 R. Allein diese Parallelen erklären sich hier wie sonst daraus, dass Q eben Rj's Geschichtsbuch gelesen hatte und durchaus von demselben abhängig ist. Am ehesten scheint V. 11 zwar keineswegs von J oder E herzurühren, denn bei denen „ist die ängstliche Eile nicht als Ritus befohlen, sondern geschichtlich veranlasst“, aber etwa später in Q eingedrungen zu sein. Denn er scheint weniger hinter V. 10 als 9 zu passen, sein Wegfall würde den Zusammenhang nur bessern. Q V. 13 giebt eine andere Etymologie von **פֶּסַח** als die mit **בְּהַפְזוֹן** 11 doch wohl indicirte. Sprachlich enthält Vers 11 nichts Q allein Eigenes, selbst **נִכָּה** = Num 8, 26. 11, 15. In V. 11 scheint ein Einfluss und Lectüre von Dt 16, 3 unbestreitbar, aber warum will man für Q beides in Abrede stellen? V. 14 wird die Verse 1—13 abschliessen, der **הַיּוֹם הַזֶּה** ist eben der 14. Nisan V. 6 und Q kann das Passah recht gut **הַג** nennen, da ihm die Grundbedeutung dieses Ausdruckes längst nicht mehr geläufig ist. V. 15—20 muss ich aber dem Kern von Q entziehen und einem Q<sup>2</sup> vindiciren. Gewiss: Sprachschatz und Styl differiren in nichts von Q. Aber schon der Uebergang von 14 zu 15 ist unbefriedigend. Geradezu lächerlich die Begründung V. 17: Ihr sollt bei Todesstrafe 7 Tage lang nichts Ungesäuertes essen, weil ich an gerade diesem Tage (scil. dem ersten der 7 Mazothtage V. 16) Euch aus Egypten geführt habe. Ich wäre neugierig, was sich auf diesem Wege nicht begründen liesse! Ein bedeutsamer Anstoss liegt auch in dem **הוֹצֵאתִי** 17, wo LXX mit Unrecht *ἐξάγω* übersetzen, aber in dem Gefühl, hier liege ein gröbliches Vergessen der Situation vor. Q vergisst sich so nicht; um so gewandter weiss er alle kleinen

Anachronismen zu vermeiden, je ungeheurer der grosse Anachronismus seiner Gesamtgeschichtsauffassung ist, mit dem er bis heute so Vieler Augen über die wahre Geschichte Israels so täuschend geblendet hat. Wie viel verständiger ist V. 1—13 scheinbar nur auf die wirkliche Situation des Volkes kurz vor dem Abzuge berechnet, ist erst V. 14 auch der späteren Generationen gedacht! Dagegen wird V. 15 ff. befohlen: Schon am ersten Tage schaffet allen שאר aus euern Häusern — was haben die ausziehenden Israeliten in בתים zu schaffen? Am ersten und siebenten Tage haltet מקרא ק' — man denke sich nur einen Augenblick in die Situation! Erst V. 17 geht die Verordnung einer einmaligen Feier zur Verallgemeinerung über ושמרתם את המצות, dann ist Israel an dem Tage der מקרא ק' einem Ruhetage, aus Egypten gezogen! Die Zeitrechnung ist gezwungen und des Eindrucks besonderer Ungeschicklichkeit erwehrt man sich schwer. Was ist V. 19 mehr als eine Reproduction des 15 schon ausreichend Gesagten? Sie hat Sinn höchstens, wenn dort von der erstmaligen Feier, hier vom bleibenden Brauch die Rede ist. Diess (um den Umtausch von המץ 15 gegen מהמצות 19. 20 ausser Rechnung zu lassen) verbietet die Ausflucht, Rj habe das Stück, das in Q hinter der Erzählung vom Auszug gestanden habe, sehr unglücklich an diese Stelle gebracht. Q interessirte sich gar nicht so für das Mazzothfest, dass er seine Feier mit so harten Flüchen einschärft, während er beim Passah keine Drohung für nöthig hält; wohl aber ist das Motiv sehr leicht zu erkennen, aus welchem ein Diaskeuast diese Perikope 15—20 einschob. Passah — Mazzoth war ihm ein Fest, das erste der drei grossen jüdischen Jahresfeste, wie konnte an dieser feierlichen Stelle bloss ein Theil desselben gefeiert und installirt worden sein? Verdienten die Mazzoth weniger an dem heiligsten Punkte der heiligen Geschichte gestiftet zu sein als das Passah? War es Gott mit ihnen minder Ernst? Diese Fragen, dachte Q<sup>2</sup>, sollen nach mir keinen frommen Leser von Ex 12, 1 ff mehr bekümmern, es muss einmal und zweimal gleich hier gesagt werden V. 15 und 19: Wer die Mazzothvorschriften im Leisesten übertritt ונכרתה etc. Schien doch auch V. 8 מררים על מצות ganz

ausdrücklich eine solche nähere Ausführung zu verlangen! Drum frisch ans Werk. — Mich wenigstens wird Niemand überzeugen, dass Q<sup>1</sup> eine **מִקְרָא ק'** verordnet hätte, bevor das heilige Zelt existirte, ohne welches ein rechter Cultus und Gottesdienst ihm nicht denkbar war. War es doch nur die Schwierigkeit, welche erwuchs aus der Collision jenes Grundsatzes mit seinem Wunsche, ein Passahfest — das erste — als Veranlassung der Befreiung Israels aus dem Diensthause darzustellen, was seiner Passahvorschrift Ex 12, 1 ff. den gepriesenen alterthümlichen, ursprünglichen Charakter aufzwang. Und dieser Wunsch ist nicht etwa ein Beweis von einer kräftigen Productivität, er war ihm durch das Buch von Rd mehr als nahe gelegt. Nämlich 12, 21—28 sind mit Unrecht mehrfach zu Q gerechnet worden. Nur V. 28 trägt ausschliesslich sein Gepräge und kann bloss Q angehören. Es wird zwischen 1. 14—28 nichts ausgefallen, der Bestand seiner Lieblingsschrift hier von Rq nicht angetastet sein. Aber V. 21—27, welche die Passahvorschrift an's Volk weitergeben, hat Q nicht geschrieben. Mose allein ruft hier die, zu welchen er reden will, was für Q (von aussergewöhnlichen Fällen 7, 11 abgesehen) weit zu anschaulich ist. So gut wie Mose und Aron immer zur Stelle sind, wenn Gott mit ihnen zu reden hat, so gut ist es das Volk für Jene. Was hätte man auch sonst zu thun als auf Gottes Mittheilungen zu warten? Mose ruft ferner nicht, wie V. 3 befohlen war **כל עַדְתִּי**, sondern **כל זְקֵנֵי י**. Q hat in V. 28 wirklich die **בְּנֵי י** als Angeredete gehabt. Auch in unserm Stück entspricht 27<sup>b</sup> **הָעָם** jenen Aeltesten, aber Q ist mit anderem Massstab zu messen als sonstige Schriftsteller. **מִשְׁנֵי** 21 wäre einzig bei Q. Statt **צֶאֱךָ** 21 sagt Q 1—14 ausnahmslos **שֶׁהָ**, 21 verhält sich zu Q's **לְבֵית אֲבֹתָם** 3 wie **כל קהל עַדְתִּי י** zu **כל זְקֵנֵי י** V. 6 (und 3. 28 die Verkürzungen). Bei **שָׁחַטוּ הַפֶּסַח** vermisst man lebhaft eine nähere Beschreibung des Subjects von **שָׁחַט**, die der pünktliche Q sich wahrlich nicht versagt hätte (V. 6) V. 22 f. entsprechen den V. 4—14 nur sehr im Allgemeinen. Oben fehlt die **אֲגִדָּת אֲזוּב**, ihr Eintauchen ins Blut, ferner dass das Blut im **סֶה** ist, worauf dem Verfasser viel ankommt, endlich der Befehl, nicht aus dem Hause hervorzutreten. An-

dererseits ist Vieles aus 1 ff. übergangen, so, um von V. 2 zu schweigen, doch das Datum — eine höchst wichtige Differenz — doch V. 4, 5, 8—11. Hier wird alle Aufmerksamkeit auf den Blutritus verwendet, vom Essen und seiner Modalität gar nicht geredet. Und wo dann beide Stücke sachlich übereinstimmen, ist die formelle Verschiedenheit gross genug; 22. 23 wird der **משקוק** vor den **שתי המזוזות** genannt, V. 7 dahinter; V. 23 (27<sup>a</sup>) **עבר בארץ מ' והכה** 12: **עבר י' לנגח את מ'** gegen 13: **פסח עליכם** 23: **יתן** 13: **פסח על הפתח** 23: **ולא יהיה**. Endlich ist Passah bei Q Name des Festes, bei unserem Verfasser Bezeichnung des dabei zu schlachtenden Thieres. Was hiermit für V. 21—23 bewiesen ist, die Verschiedenheit des Verfassers von Q, ist für 24—27 nicht erst Noth zu beweisen. Konnten im Vorigen die Q Freunde noch auf **למשפחתכם** sich stützen als Anklang an Q, so finden sich in 24—27 zwar die unleugbarsten Beziehungen auf 21—23, aber Worte und Wendungen, die nur Q eignen, gar nicht. **חק** von der Verheissung Kanaans sind durchaus nicht sein ausschliesslicher Besitz. Das Zwiesgespräch aber zwischen den Angeredeten und ihren Söhnen V. 26. 27 ist in Q beispieillos, die Ausdrücke **שמר את העבדה** 25 und **מה הע' הזאת לכם** 26 von einem Cultusact der ganzen Gemeinde bei ihm unerhört. Das Gleiche gilt von der Vorausbezugnahme auf eine Zeit des Wohnens in Kanaan 25, **העם** = Israel 27, und **ויקד וישתחור** 27. Die einzige aufspürbare Variation des Stoffes von 21—23 ist **פסח על בתי בני י'** 27 statt 23: **פסח על הפתח**, aber durch einen sehr natürlichen Geschmack ist sie genug begründet. Zu dem leichten Ueberfliessen der **זקני י'** in **העם** ist 4, 29. 30 ein durchaus analoges Beispiel.

Drei Strömungen sind mit der höchsten Sicherheit in Ex 12, 1—28 nachgewiesen, es erübrigt, sich über ihr gegenseitiges Verhältniss zu verständigen. Nach dem Obigen ist 15—26 ohne Zögern für die späteste zu halten, aber wie steht 21 ff. zu Q? Wäre eine directe Beziehung zwischen beiden Perikopen nicht zu spüren, so wäre die Frage nicht so wichtig und könnte allenfalls unentschieden bleiben. Aber Jedermann sieht, welch nahes Verwandtschaftsverhältniss



zwischen beiden besteht. Der Versuch liegt nahe, der Frage von da aus beizukommen, dass man sich nach der Quelle umschauf, aus der 21 ff. geflossen. An E ist nicht zu denken, für J kaun man kaum die זקני י in 27<sup>b</sup> geltend machen, sonst nichts, als bei einigen Kritikern der Zwang der Noth, da E und Q es nicht sein können und die Redaktion zu gewissenhaft sein muss, um eigene Compositionen einzuschieben. Vielmehr kann nach 11, 4—8 J sich die Verschonung Israels bei der Erstgeburtentödtung nicht so mechanisch vorgestellt haben; da Israel abgesondert in Gosen wohnt, ist die Massregel überhaupt überflüssig; in seinem Bericht über die Ausführung des Schlages erwähnt er solche Vorkehrungen mit keiner Silbe. Sollte Rj der Thäter sein? Kaum möglich; er hätte sich den schönen Zusammenhang von 11, 8. 12, 29 nicht so arg ruinirt, er flickt seine eigenen Schöpfungen nicht beliebig irgendwo in den Quellen ein, sondern sorgt für sie, dass sie dem Organismus sich einfügen und in ihn hineinwachsen. Spräche er hier, so würde man in 29 ff. wohl ein Wörtlein von der Wirkung dieser Thürenbestreichung hören. Also hilft uns nur die directe Vergleichung von V. 1 ff. und 21 ff. weiter. Freilich ein unschätzbare Fingerzeig liegt in 26 f. Diese Fragen der in Kanaan geborenen Söhne an ihre Väter weisen in deuteronomische Sphäre, und das mit aller nur wünschenswerthen Bestimmtheit. Vgl. das oben zu 10, 2 bemerkte, Ex 13, 8 vorzüglich 13, 14, Jos. 4, 6. 21 von Rd. Daran dass D diese Lieblingswendung, die bei ihm nicht Phrase ist, sondern Ausfluss seiner wichtigsten Interessen und höchst charakteristisch für seine ganze Anschauungsweise, aus Stellen wie die unsrige und Ex 13, 14 annectirte, ist ernster Kritik jeder Gedanke benommen. Kein Zweifel, diese Stellen haben sie aus ihm geholt. Merkwürdig, dass die Phrase sonst immer, auch 13, 14 lautet: והיה כי ישאלך בנך מחר, hier V. 26 aber: והיה כי יאמרו אליכם בניכם. Darum wird wohl nicht Rd der Verfasser der deuteronomischen Hexateuchbearbeitung, sondern eine andere aber ebenfalls deuteronomisch gebildete Hand 21—27 geschrieben haben. Ob der Verfasser selber oder Rd das Stück hier eingeschoben habe, kann zweifelhaft bleiben, das erstere ist wahrscheinlich. Jedenfalls, scheint mir, fand Q

das Stück unseres Anonymus („A“ will ich ihn nennen) schon in seinem J E vor. Beim Einzelvergleich gebührt dem A das Lob grösserer Natürlichkeit und Einfachheit, damit das Präjudiz höheren Alters. Was ist ältere Vorstellung, dass Jahve bei seinem Vernichtungsgang durch Egypten Israel verschonte, weil er es so wollte und ein Versehen bei ihm unmöglich war, oder weil er an ihren Häusern Blut bemerkte? Im Ganzen der Anschauung steht A dem Q nahe und fern ab von J E. Auch ihm bewohnen die Kinder Israel ihre eigenen Häuser, wo, sagt er so wenig wie Q; aber es ist klar, nach 23 stehen sie mitten zwischen den Häusern der Egypter. Hier wie dort unterscheidet Gott an einem äusseren Merkmal die Wohnungen seines Volkes und die der Fremden. Sonst aber ist auf A's Seite Leben und Bedürfniss der Anschauung, bei Q das gewohnte abstracte Schematisiren, das „blinde“ Hinschreiben. Bei A wird das Vieh — sachgemäss — aus dem Stalle gezogen und zum Schlachten genommen 21, bei Q V. 3 wird es „genommen“ V. 3, 4, 5 am zehnten Tage, um am 14. geschlachtet zu werden, woher? wohin? Daran denkt Verfasser nicht, weil er eben immer bloss denkt, was er auch erzählt und nichts sieht. Q V. 7 lässt „von dem Blut“ nehmen und an die Pfosten בִּתָּךְ, damit fertig, bei A 22 sehen wir den Hausvater mit dem Blutnapf heraustreten, einen Ysopwedel hineintauchen und es so an die Pfosten streichen הִנֹּעֶתֶם אֵל! Jetzt erkennen wir: das doppelte אֲשֶׁר בִּסָּה ist aus dem Interesse der Anschaulichkeit und Lebendigkeit geboren. Bis zum Morgen darf bei A Niemand das Haus verlassen, ein trefflicher Zug, wohl passend zur Idee des Ganzen — Q hat ihn überflüssig gefunden oder selbstverständlich. Nun geht Jahve durch's Land, es zu schlagen, sieht das Blut und geht an den so gekennzeichneten Thüren vorüber; indem er dem begleitenden Würgengel nicht gestattet dort ins Haus zu treten mit dem Unheilsfuss. Dass es speziell die Erstgeburt ist, auf welche der מִשְׁחִית es abgesehen, wird nicht erwähnt, würde ja auch die Frische der Scene nicht erhöhen. Bei A klingt es mehr als schone Gott die blutbestrichenen Häuser, weil er den Gehorsam gegen seinen Befehl belohnen will, bei Q ist es crass gewagt 13: das Blut

dient לכם לאות על הבתים, zum Erkennungszeichen. Auch sind es 23 zwei Männer, die durch die Nacht wandeln, der Herr und sein מַשְׁחִית; der Verderber eine Person. V. 13 ist מַשְׁחִית Abstractum. Damit ist das Staunen über diese einzige Spur einer Engellehre bei Q definitiv abgethan; was von Persönlichkeitsschatten dem 'מ' 13 ankleben sollte, ist ein Erbe aus 23, woher der „Verderber“ mit Manchem in seiner Nachbarschaft einfluss. „Das Abstracte ist überall später als das Concrete“, sagte 1870 De Lagarde. Wer aber meinen wollte, gerade das sei spät: dieser Würgengel hinter Gott her, als käme sich Gott selber zu Schade vor zum Tödten und Q stimme mit J, der auch 'ה' ה' sage, so frage ich ihn, ob man die unbefangene Vorstellung von einem מַשְׁחִית-שֹׁטֵן im Dienste Gottes für jünger zu erklären wagt als das ängstliche Sorgen Q's, es möchte durch solche Mittel- und Hülfswesen der Einzigkeit Jahve's Abbruch geschehen. Und wer jetzt triumphirend den Finger auf V. 12 כל אלהי מצרים und sich der Entdeckung freut, bei Q sei Jahve immer noch, wenn auch übermächtiger, Volksgott, die Existenz anderer Götter werde noch offen gelassen, so möchte der auch bei Gesinnungsverwandten wenig Beifall finden. Schüchtern frage ich, ob dem Q nicht bei seinem 12 בהמה ein feiner Gedanke aufblitzte; es seien ja dann durch die Plage auch Egyptens Götter: Rinder, Katzen, Mäuse und wer sonst noch empfindlich mit betroffen worden. Aber ist es gerecht, in einem Athem dem nüchternsten Schriftsteller den einzigen Engel zu entziehen und den trockensten und ernsthaftesten an einer Stelle zum Satiriker zu machen?

Dem צֹאן A's steht bei Q gegenüber ein שֶׁה tadellos, männlich, einjährig, gleichviel ob von Schafen oder Ziegen. Warum lässt Q bei einer so wichtigen Angelegenheit überhaupt die Wahl, wenn er nicht gerade צֹאן in einer Quelle vor sich hatte und hier keinen Anlass sah ältere Freiheit der Laien zu beschränken. Bei A nimmt jeder Hausvater sein Stück Kleinvieh und vollzieht die Ceremonien. Ist es nicht eine spätere Stufe, wo einem Grübler das Gewissen schlug über die Verschwendung, die dabei unter Umständen mit dem lieben Fleisch getrieben werden musste? Ist der

Verfasser jünger als Q, der jeden Hausvater das זבח־פסח 27 schlachten liess, ein Opfer bringen durch einen Nicht-Ordinirten? Und frank und frei die Ewigkeit dieses Brauches statuirte! Bei Q schlachten auch die Männer Israels, aber es ist kein Opfer, das hier Nichtpriester darbringen dürften, זבח und שחט haben ja längst aufgehört synonym zu sein und vorsichtigerweise befiehlt V. 14 bloss die Ewigkeit des Tages als Festtag, nicht des Rituals. Und endlich — ein cardinaler Unterschied — bei Q wird wie im tiefsten Frieden und bei bester Weile erst der Kalender umgeschrieben, dann am 10. ein Lamm gewählt, am 14. geschlachtet (wobei der 10. sehr verdächtig an den 10. des 7. Monats, den Versöhnungstag, erinnert), bei A spürt man noch etwas von der Eile, dem Ernst der Situation. Sofort ist das Thier zu holen, zu schlachten, die Thüre mit seinem Blute zu bestreichen und dann der Erfolg abzuwarten. Ein Datum wird nicht gegeben, das giebt die Sache selbst. Das Essen, für den Zweck der Plage doch wahrhaftig Nebensache, erleidet die verdiente Nichterwähnung, so auch das Verbot, nichts übrig zu lassen, das in der Situation ja gar nicht begründet war. Hier bei A steht im Mittelpunkt, was allein darin stehen konnte, angesichts der letzten furchtbaren Gottesthat für sein Volk. — Ich sehe keinen andern Weg die Differenzen und die Gleichheiten zwischen A und Q. auch ein paar auffallend lebendige Züge in Q 12, 12 f. zu erklären als durch die Hypothese der Priorität von A. Solange Natürlichkeit, Simplicität, Angemessenheit zur Situation, eine gewisse sinnliche Anschaulichkeit, Concretion für Merkmale des Originaleren gelten, ist jede andere Erklärung abzuweisen, zumal wenn sie im Grunde das höhere Alter von Q 12, 1—14 nur damit gegenüber 21—27 vertheidigt, dass diese Verse nun einmal vor jenen stehen, diese die Ankündigung, jene die Ausführung enthalten. Dagegen ist nicht zu streiten, so wenig wie gegen das gewaltige Argument, Q zeige sich immer so selbständig und originell in Form und Inhalt, dass man ihm eine so genaue Anlehnung an ein schriftliches Vorbild nie zutrauen dürfe. Diess Argument ruht auf dem durch lange Gewohnheit empfohlenen Axiome, Q habe nirgends abgeschrieben, so sehr Andere von



ihm abgeschrieben hätten. Das Axiom ist, allein Lev. 17—26 gegenüber, schon nicht haltbar; trotzdem stehen und fallen mit ihm Marti's Seiten 325—354, mehr oder weniger auch 127—161 und 308—324 (J. f. pr. Th. 1879). Nur das ist richtig, dass Q bei aller Anlehnung doch seinen Grundanschauungen in wesentlichen Punkten niemals untreu wird, nie bloss abschreibt, immer die Selbständigkeit des Gedankens, bis zu einem gewissen Grade auch der Form wahrt, sodass auch in solchen Pericopen nie die ihm allein charakteristischen Merkmale fehlen. Unser Fall ist ein höchst günstiges Beispiel inne zu werden, in wie hohem Grade dieser aussergewöhnliche Schriftsteller Abhängigkeit und Selbständigkeit Hand in Hand gehen lassen kann.

12, 29—36 sind aus J E. V. 29 lautet wie wir ihn nach 11, 4. 5 hinter 11, 8 vermuthen konnten, somit aus J's Feder, dsgl. 30 wegen der Rückbeziehung auf 11, 5. 6. 8, ebendahin gehört V. 31; ist doch das **ויקרא למשה** (wobei Rj wiederum seinen Favoriten Aron einfügt) in J stereotyp. Ein Widerspruch von V. 31 zu 11, 8 ist nicht vorhanden, der zu 10, 28 zuzugeben, dient aber unserer Quellenscheidung nur zur Empfehlung, denn 10, 28 redet E. 12, 32 stammt von E cf. 10, 9—11. 24. In V. 33 sprechen für J **העם** und **מהר ל** 10, 16 Wichtiger ist, dass V. 33 nur Halt hat als Vorbereitung von 34 und dieser nur als Begründung von 39. 40. In V. 34 erinnert an J sprachlich **העם** und **משארת** = 7, 28; in 39 f. **ההמהמה** = Gen. 19, 16. In V. 35 f. bezeichnet das **ובני י** den Beginn einer anderen Quelle gegenüber 34 **העם**; **כדבר מ'** sieht auf 11, 2. 3 zurück. V. 37 ist gänzlich aus J E. **נסע** beweist nicht für Q, sondern ist den anderen Erzählern ebenfalls geläufig. **רעמסס** erinnert zunächst an 1, 11 E; **בני י** passt vortrefflich in E's Bericht, nicht minder 37<sup>b</sup> der Gegensatz von **נה** und **גבריר** cf. 10, 10 f. Zu **צאן ובקר** vgl. V. 32; zu **רב** 1, 9; zu **ערב** Num. 11, 4, **כבד מאד**, sonst bei J, ist nicht selten genug, um bei E aufzufallen. Mithin ergiebt sich V. 32. 35—38 als der vorn beschnittene Rest von E's Auszugsbericht, V. 29—31. 33 f. 38 f. als die auch nicht ganz unangestastete Relation Js.

In V. 40 erhebt nach längerem Schweigen Q seine Stimme.

Rq hat etwas nach V. 28 ausfallen lassen, weil es ganz und gar von dem anschaulicheren J E-Bericht sich abhängig zeigte; die chronologische Notiz schien ihm mit Recht wieder charakteristisch und wichtig genug, um sie aufzunehmen. Die Verse 40, 41 sind sachlich und formell echte Kinder Q's. Wenn die 430 Jahre sich mit den Genealogien Ex 6 schlecht vereinigen, so wirft das höchstens auf die letzteren ein bedenkliches Licht; dass Q hier am Schlusse des Egypten-aufenthaltes die Dauer desselben verschwiegen haben sollte, ist undenkbar. Merkwürdig ist das eifrige **בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה**; wenn es auch immer, da V. 40. 41<sup>a</sup> sicher ursprünglich davor stehen, ungeschickt bleibt, wird es durch die Annahme etwas begreiflicher, dass vor V. 40 bei Q der 15. Nisan als der Tag des Auszugs ausdrücklich namhaft gemacht worden. LXX nahm Anstoss daran und liess es fort. Trotz aller formellen Verwandtschaft kann V. 42 aus Q nicht stammen. **לֵיל שְׁמֵרִים** klingt deuteronomisch, Q's Vv. 14. 41 haben den Auszug und seine Feier an einem Tage; ebenso natürlich auch der Verfasser von 21—27. Aber unsern Vers zu J E zu stellen, ist auch gewagt. Er athmet einen andern Geist als den Js und Es; wir wollen uns jeder Hypothese über seine Abstammung enthalten, nur bemerken, dass D ausdrücklich den Auszug Nachts stattfindend dachte, daher einleuchtet, auf welcher Traditionsstufe unser Vers steht. Vorgestellt werden sich J und E den Auszug auch als einen nächtlichen haben, aber von der schlichten Thatsache bis zur Festsetzung einer **לֵיל שְׁמֵרִים לֵי** ist ein weiter Schritt. — V. 43—49 stimmt im Geiste trefflich zum Priestercodex; möglich, der kurzen Sätze wegen, dass Q darin einer älteren Quelle folgte. V. 50 fast buchstäblich wie 28, ist die mechanisch hingeschriebene Unterschrift zu einer Reihe von Vorschriften, die vorerst noch gar nicht zur Anwendung kommen konnten. V. 51 ebenfalls getreulich in Q's Wendungen und Ton giebt den Schluss zu dem ganzen Tagewerke des 15. Nisan. Offenbar haben wir uns (13, 20) auch bei Q wie bei E (12, 37) Israel an seinem Schlusse glücklich in Suchoth angelangt zu denken.

13. 1—16 folgen nun noch einige Verordnungen die, wie sie da lose hängen ohne rechten zeitlichen und lokalen An-

haltungspunkt, in hohem Grade den Eindruck des Zwischeneingekommenen hervorrufen. Allgemein zwar rechnet man V. 1. 2 zu Q. Aber dass bloss Mose der Angeredete ist, befremdet ein wenig, weit mehr die unerhörte Kürze, mit zehn Worten ein so wichtiges Gesetz zu erledigen! Auch enthält V. 2 kein Wörtchen, das Q allein charakteristisch! Das Motiv für einen Q<sup>2</sup> die Worte hier einzuschieben, liegt auf der Hand und wenn nicht Num 3 (namentlich V. 11, 12, 13) eine der unsrigen sehr ähnliche Stelle vorzusetzen schiene, so würden wir uns dabei beruhigen. Jedenfalls ist zum Mindesten die Stellung der Verse von Rq verschoben; es ist nicht abzusehen, warum Gott erst vor dem Auszuge oder während desselben noch in aller Ruhe eine Passahthorah promulgiert und diese für den Augenblick weit wichtigere und angemessenere Bestimmung über die Heiligung der Erstgeburtten sich bis nach dem Auszuge aufspart. Zum Abschluss wird die Frage aber besser bei Num 3. 4 als hier gebracht.

— In V. 3—16 scheint auf den ersten Blick wirklich Einiges für J zu sprechen. **העם** V. 3, das Land der Kanaaniter etc. V. 5.: **א' 5 ארץ זבת חלב ודבש, 5 אשר נשבע י' א'** haben wir uns gewöhnt für Merkmale seiner Schriftstellerei zu halten. **גביל** ist ihm wirklich recht geläufig = 7, 27 und **9 ביד חזקה** = 3, 19. 6, 1 — allein beide Stellen mögen von Rj herrühren. **מזכר** 10 wie 9. 5 bei J. **מחר** haben wir oft bei J gelesen wie hier 14. Dennoch hat J unser Stück so wenig wie E verfasst. Die sprachlichen Berührungen erklären sich nicht sowohl aus Zufall als aus der Abhängigkeit des wirklichen Verfassers von JE. Wenn J wusste, der Auszug habe gerade „im Monat Abib“ stattgefunden, warum erwähnt er das erst hier? Auffallend wären bei J **הזכר**, sonst im Pentateuch nur Lev 18, 21 D 18. 10, **הקשה פ**, das **הרג** der Erstgeburt statt **נגה הכה** und **מות**. Wohl aber heisst es 4, 23 bei R **אנכי הרג את בנך בכרך**. Von Merkzeichen D'schen Stils wimmelt der Abschnitt. **זכור** noch dazu mit **את היום** wie Ex 20, 9 und D 5, 12, was damit auf gleicher Stufe steht **שמור י' ממ' השמור** 16. 14. 9. 3 und **יבא ממ'** ohne oder mit Hinzufügung von **מבית עבדים** 3. 14 hat in D unzählige Parallelen 4, 20. 37<sup>b</sup>; 5, 15. 7, 8. 19: 9. 28. 16. 1. 13. 6. 11. 29, 19 zu **זכור את יום**

cf. D 16, 3; der Zusatz **בִּיד חֻקָּה** bei **הוֹצִיאָךְ** in D 4, 34<sup>a</sup> 5, 15. 6, 21. 7, 8. 19. 9, 26. 11, 2. 34, 12. 26, 8. Jos 4, 24, **בַּחֹק יָרַד** ist keine nennenswerthe Variation davon. Zu V. 4 cf. D 16, 3 zu 5 D 7, 1, die überschwängliche Begeisterung für Kanaan, das schöne Land, dies Preisen all seiner mannigfachen Vorzüge ist am besten aus deuteronomischer Stimmung verständlich, über die Rücksicht auf die Söhne und das Zwiegespräch zwischen Vätern und Nachkommen ist oben genug gesagt. V. 8 **לִי בָּ** wie D 4, 34<sup>b</sup>, **אֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם י' בְּמ'**, cf. 19, 1. 20, 1. Zu 9<sup>a</sup> und 16 bilden D 6, 8. 11, 18 genaue Parallelen; **לִמְעַן יִהְיֶה זִכְרוֹת י' בְּפִיד שֹׁמֵר** ist so recht D's Herzenswunsch. V. 10 ist jedem Leser D's vertraut, für **מִזְכֵּר** 10 erinnere ich ihn an D 16, 6 **מִזְכֵּר צִאתְךָ מִמִּצְרַיִם**, auch gelegentlich der Passah-Mazzoth-Verordnungen. Das singularische „Du“ in der Anrede an das Volk, das dann doch so oft in den Plural überspringt und am Ende selbst einem **הוֹצִיאָךְ** Platz macht, beobachtet man ausserhalb D selten so reichlich wie Ex 13, 3—16. V. 3—10 stimmt oft bis auf die Worte hinaus mit D 16, 1—8. Offenkundig ist die Perikope ein Eintrag des Rd. Der predigende Ton, der Wortreichthum, das Ueberwiegen der überredenden Elemente innerhalb gesetzlicher Vorschriften, die stete Application an den Zuhörer, die Verwendung geschichtlicher Facta und zwar weniger, aber dieser wenigen in unermüdlicher Wiederholung, schlägt jeden Zweifel nieder; wer sie einmal recht gesehn, muss die D'sche Physiognomie hier wiedererkennen. Steht somit fest, dass 13, 3—16 nach D geschrieben worden sind, so ist die Unmöglichkeit jener Hypothese Hitzig's, 13<sup>b</sup>, 15<sup>b</sup> wären einschränkende spätere Einschübe, dargethan. Ausser Wellhausen hatte bereits 1867 Kuenen die Einheit des Stückes gut gehandhabt. Zu **עֲבָדָה** V. 5 vergl. man 12, 25. 26 und erkenne die verwandte geistige Sphäre, in der beide Verfasser lebten.

Der 2. Abschnitt bestätigt vollauf, was wir aus dem ersten über das Verhältniss der Quellen und die Arbeit der Redaktoren zu lernen glauben. Zuerst erzählen J und E die Geschichte des Auszuges in der Nacht als eine Folge des Entsetzens der furchtbar gestraften Egypter; nicht eine Geschichte wie sie war, aber: wie sie hätte sein



können, lebendig, drastisch, ohne Einmischung fremdartiger Interessen. Mit gewohnter Freiheit schmolz Rj ihre Berichte in einen gut lesbaren zusammen. Rd kam hinzu mit den Liebhabereien eines Theologen und Cultusrathes; das rein Historische tastet er nicht an, aber als Q das Buch aus den Händen der deuteronomistischen Redaktion überkam, fand er 4 neue Perikopen darin, die ihm, wie es zu gehen pflegt, am besten gefielen und theilweise hochmachamenswerth 12, 21—27, 12, 42, 13, 3—10, 13, 11—16. Ein getreues Abbild seiner Vorlage lieferte er selber, einen dünnen historischen Faden, dessen Keuschheit und Treue noch heute historische Kritiker verehren, an dem aber ungleich wichtigere cultische Institutionen hängen. Alles zusammen schob Rq in einander, wie immer pietätsvoll, seinen Q nur einmal kürzend nie verändernd.

## II. Ex. 13, 17—18 (der Zug bis zur Ankunft am Sinai).

13, 20 gehört zu Q, 13, 21 f. zu J, 13, 17<sup>b</sup>—19 zu E, alles unbestreitbare Behauptungen. Da 17<sup>b</sup> sich trefflich an 12, 38, wo E zum letzten Mal redete, anschliesst, so wird 17<sup>a</sup> wohl ein Zusatz des Rd sein (וַיְהִי בַשָּׁלַח פ' הַעֲמֹ), der damit von den Verordnungen wieder zur Erzählung zurücklenkte.

Dass in cap. 14 drei Quellen fliessen Q, E und J scheint Wellhausen ja zur Anerkennung gebracht zu haben. Dann hat V. 1—4 alle Ansprüche Q zugeschrieben zu werden. נִכְבֵּד 'ב, um von vielen anderen Kennzeichen zu schweigen, sucht man sonst im Hexateuch in dieser Bedeutung vergebens; es erscheint überhaupt nur noch Hagg. 1, 8; Ez. 39, 13; Grund genug, es lieber bei Q als JE zu vermuthen. Nur V. 3 macht einige Sorge, der übrigens zwischen 2 und 4 fast so gut fehlen wie stehen kann. Die Reflexion Pharao's darin ist fast zu natürlich. Was interessirt es den Q, wie Pharao denkt? Genug, dass Gott ihn verstockt, ihn in's Verderben treibt (das alle Heiden treffen möge!) und die Eg. noch im Tode zur Anerkennung seiner Allmacht zwingt; psychologische, d. h. menschliche Vermittlungen für Pharao's Thun

und Lassen aufzusuchen, scheint Q sonst kleinlich. Ex. 7, 9 bei Q redet Pharao mit königlicher Kürze **תנו לכם מִיֶּפֶת**, aber es steht dabei, zu wem er's redet und 7, 11 ruft er einmal (Pharao's Rufen schwebte aus JE dem Q noch vor) aber es steht dabei **לַחֲכָמִים**. Aber aus J und E kann der Vers auch nicht stammen. Hier ist die Vorstellung, dass der Auszug Israels wider Pharao's Willen mit Gewalt unternommen sei und dass Jener nichts wünsche und hoffe als den Untergang des stärkeren Feindes. Nicht Aerger, dass er der Betrogene sei und Mose das Volk doch nicht blos zu einem Wüstenfeste hinausgeführt habe, zeigt Pharao V. 3, sondern den Hass des im längeren Kampf Unterlegenen, der keine neue Dienstbarkeit der Abgefallenen, sondern Tod und Rache über sie herbeisehnt. Bei JE aber — jeder Ausdruck in V. 31. 32 lehrt es — hoffte Pharao, durch das Fest, das Israel seinem Gotte nummehr ganz ungestört feiern dürfte, werde auch von ihm Jahve's Zorn genommen werden, zumal unter Mitwirkung der dankbaren Gebete des losgelassenen Volkes. Nur zu dem vermeintlichen Opferfest hatten die Egypter ihre Kostbarkeiten ausgeliehen, nur für 3 Tage durfte man das Volk wohl ohne **צֶדֶה** ziehen lassen. Ohne Zweifel nur auf wenige Tage meinten die Egypter Israel losgegeben zu haben. Die Tage gingen vorüber, kein Israelit wird gesehen. Statt dessen kam die Botschaft, sie seien entflohen. So war man denn betrogen. Nicht bloss seine Erstgeburt war man los, sondern obendrein noch das verschmitzte Hebräervolk, auf deren kräftige Arme schon mehrere Festungsbaupläne warteten. Wie das empörte, wie man zornig anspannen liess und versuchte, die Masse gefangen zurückzuholen — diess erwarten wir von EJ zu hören. So ist V. 3 gewiss nicht dorthier entnommen; wollen wir nicht beim non liquet bleiben, so hat Q hier sich selber übertroffen. Beachte noch das Suffix der 3. plur. in **אֲהַרְיִיחֶם** V. 4 trotz **תַּחֲנוּ** und der Anrede an Mose; auch das so kurze **וַיַּעַשׂ כֵּן**, nachdem man fast vergessen, wer denn und was er zu thun hat. Bei Q muss jedenfalls auf die Erfüllung ihrer Pflicht seitens der Israeliten sofort die seitens Gottes folgen: das geschieht V. 8. V. 5 aber hat J zum Verfasser. Der

מה זאת עשיתי, ישראל, das blosses *העם*, ist indifferent, *מלך מ'* ist ihm günstig. „Diener“ an Israel zu behalten, ist nach cap. 5 das begreifliche Hauptinteresse Pharaos; bei E mehr, dass sie nicht zu zahlreich werden. *הפך* cf. 10, 19. Auf *לבב*, das Schreibfehler sein kann, ist nichts zu bauen. V. 6 schliesst sich gut an V. 5, der Uebergang des Plur. in den Sing. befremdet nicht. Dagegen ist 7 eine Parallele zu 6, wenigstens *ויקה* V. 7, nur durch ein Wort von *לקח* V. 6 getrennt, scheint mir diese Annahme zu begünstigen. Dann wäre V. 7 aus E, von dessen Erzählung Rj natürlich den Anfang abschneiden musste. Eine interessante Parallele zu 5<sup>a</sup> 6<sup>b</sup> bildet Gen. 31, 22 f., ein Stück, das meist wie das ganze Capitel zu E gerechnet wird, in welchem aber vielleicht noch mehr als Wellhausen nachgewiesen hat, auch gerade V. 22 f. aus J herrühren dürften.<sup>1)</sup>

Um in 8<sup>b</sup> ein Fragment Q's anzuerkennen, genügt die Erinnerung an 6, 6. Aber man muss auch 8<sup>a</sup> dahin ziehen, schon wegen der genauen Uebereinstimmung mit V. 4<sup>a</sup>. Wenn V. 7 von E stammt, so kann 8<sup>a</sup> nicht von diesem Autor geschrieben sein; E ist nicht so confus die Ursache nach der Wirkung zu erzählen. Trefflich passt für Q V. 8 hinter 4: Israel gehorcht, Gott verstockt, Pharaos verfolgt: das Anspannen, Rüsten, Bemannen der Streitwagen zu berichten, wäre dem Kargen Zeitverschwendung. V. 9 hat guten Anschluss an 8, etwas herauszuschneiden und auf E's Rechnung zu setzen (mit Wellhausen) scheint mir unzutraglich: warum sollte Q denn nicht das Subjekt von *וירדפו* in erschöpfender Breite exponirt haben? Zudem treibt Rq solches Ineinanderschieben kleiner Stücke durchaus nicht mehr. Endlich kann Rj das Verfolgen nicht zweimal in seinem Buch gebracht haben; behielt er es bei aus J, so musste er es aus E tilgen und woher hätte Rq es denn bekommen, um es wenigstens bruchstückweise in seinem Q-Fragment auf-

---

1) Dort heisst es 25<sup>a</sup> *וישג לבן אחייעקב* und Wellhausen behauptet, letzteres sei der terminus aus J, E aber sage *רבק*, was ich bezweifle, indem ich — theils um unserer Parallele willen — V. 25 zu E rechne, V. 22 f. aber zu J.

tauchen zu lassen? V. 10 ist allem nach bis **מֵאֵד** von J. Dass mit **וַיַּעֲקֵי** ein Anderer ihm in's Wort fällt, ergibt sich unverzüglich aus dem ohne alles Bedürfniss beigesetzten Subjekt **בְּנֵי יִ**. Die natürliche Fortsetzung zu **וַיִּירָאוּ מֵאֵד** ist V. 11 die heftige Rede wider Mose, welche nebst der Beschwichtigung d. h. 11—14 J gebührt. Es liegt auf der Hand, dass diese Rede mit ihren verzweifelten undankbaren Anklagen zu 10<sup>bβ</sup> übel passt. J konnte das Volk nicht so den rechten und den schlechtesten Weg zugleich ergreifen lassen. Besonders individuell gefärbt ist die Rede 12—14 freilich nicht. Eine Weigerung Israels, sich von Mose befreien zu lassen, hatte J nirgends erzählt. Wäre es nicht zu modern zu vermuthen, J habe nicht Thatsächliches in 12 zu berichten gemeint, sondern nur mit feinem Scharfblick die armselige Liebhaberei vieler Menschen schildern wollen, die um jeden unverhofften Schicksalsschlag sich noch das bunte Mäntelchen hängen: „Ich hab's ja gleich gesagt,“ und so die persönliche Eitelkeit noch füttern, während das Herz blutet. Anders könnte ich J's Verfasserschaft nicht wohl handhaben, weil 5, 21 nach 4, 31 nichts bedeutet. Sonst würde ich den Verfasser in Rj suchen. V. 13 nimmt nicht auf den Inhalt der Rede, nur auf **וַיִּירָאוּ מֵאֵד** Rücksicht, zu unserm Staunen werden so böse, unwürdige Worte gar nicht gerügt. Also gewiss 10<sup>a</sup>, 13 f. rein von J, 11 f. von J oder Rj, V. 10<sup>b</sup> (= 3, 9) von E.

V. 15 ist sicher nicht Fortsetzung zu 14, also nicht von J. Vieles erinnert an Q, dem **חַיִּים** bei ihm 9 musste ein **נֹסֵעַ** folgen. Es ist als ob in unserer Perikope jede Quelle ihr **נֹסֵעַ** haben wollte, E hat es 19<sup>a</sup>, J 19<sup>b</sup>, was liegt näher, als das V. 15 Q anzurechnen. Freilich **מִהַ חֲצֵקָא אֱלִי** ist für Q zu lebhaft; wenn es nicht ursprünglich hiess **מִהַ חֲצֵקָא אֱלִי**, also ein Rest von E wäre, so möchte es schon R zum Verfasser haben. V. 17. 18 wie der Rest von 15 in ihrem genau zu V. 4 und 8 stimmenden Bau gliedern sich von selbst in Q ein, minder sicher V. 16. Die Worte darin sind Q alle geläufig, nur nicht **הָרֶם אֶת מִטָּךְ**, weil in Q Aron allein einen Stab führt und der bei diesen Vorgängen selbst bei Q unter dem Eindruck von JE zurück-



trat. Ebensogut könnte V. 16 ganz aus E stammen, dem gerade die Zusammennennung von Hand und Stab des Mose geläufig ist, cf. noch 9, 22; 10, 12. Die Eigenthumsfrage ist um so schwerer zu schlichten, da Q, hier E folgend, genau die gleiche Vorstellung bevorzugt. — V. 19<sup>a</sup> und <sup>b</sup> sind durchaus Parallelen, hier 'ויסע ויעמד מא' dort 'ויסע וילך מא' hier 'עמוד הענן' dort 'מלאך האלהים'. Selbst noch לפני מהנה und מפניהם sind zu vergleichen. 19<sup>a</sup> ist für E sicher wegen מ'ה ebendamt 19<sup>b</sup> für J cf. 13, 21 f. V. 20 (ob ויאר את הלילה ויאת הלילה und es kam = Jes. 41, 25? LXX: καὶ διήλθεν ἡ νύξ) schliesst gut an 19<sup>b</sup>; gehört zu J auch wegen כל הל', worauf E mindestens nicht reflectirt. V. 21<sup>a</sup> und 21<sup>b</sup> könnte gleichgut aus Q oder E stammen, ob man wegen בקע המים (V. 16: את הים) eher an E denkt? Aber 21<sup>a, b</sup> ist für J zu behalten. Die Nacht wie 20<sup>b</sup> 10, 13, רוח קדים = 10, 13, statt חרבה haben E u. Q רבשה. Der starke Wind = 10, 19. V. 22<sup>a</sup> schrieb der Verfasser von 16<sup>b</sup>; 22<sup>b</sup> der von 21<sup>b</sup>, V. 23 der von 4. 8. 9. 17. 18, also Q. V. 24 f. tragen J's charakteristisches Gepräge, selbst wenn 25 nicht ausdrücklich auf 14<sup>a</sup> zurückblickte. V. 26 stützt sich auf 22; für E wäre das dreimal wiederholte על etwas auffallend. 27<sup>a</sup> bis הים trägt das gleiche Geschick; der Rest von 27 gehört zu J. Ausser deutlichen Parallelen zu 24 f. passt ויער und ganz 27<sup>b</sup> am besten in J's Anschauung. Den untadeligsten Anschluss an 27<sup>a</sup> hat 28<sup>a</sup>. Soll man wegen וינסו an E denken? 28<sup>b</sup> erinnert an J 8, 27, dürfte daher von ihm, wenn nicht von Rj stammen. V. 29 sieht aus wie eine Glosse, die das freudige Ergebniss des Tages für Israel noch einmal mit frommem Augenaufschlag dem Verderben der Egypter gegenüberstellt. הלך statt בוא 22 fällt auf. V. 30 f. gehören fragelos zu J, das abschliessende ובמשה עבדו schmeckt ein wenig nach Redaction, aber wenn V. 11, 12 echt sind, so wäre mindestens ובמשה in J sehr wohl haltbar.

So ist in Cap. 14 der Hauptbericht J's Werk, als: V. 5. 6. 10 (bis מאד) 11? 12? 13 f. 19<sup>b</sup>. 20. 21<sup>a, b</sup>. 24 f. 27 (von יושב an). 28<sup>b</sup>. 30 f. Von Q bestimmt 1—4. 8 f. 15. 17 f. von E: 7. 10 (von ויצעקי an) Einiges in 16. 19<sup>a</sup>. Für den

Rest ist zwischen Q und E wegen ihrer sachlichen Uebereinstimmung und des Fehlens sprachlicher Indicien schwer zu entscheiden. Im Ganzen werden wir eher geneigt sein, Q's Partei zu ergreifen; denn Rq giebt sonst Q entschieden den Vorzug vor der Darstellung des gleichen Stoffes in JE; es ist unbequem ihn sich hier plötzlich wie verliebt in E auf Kosten seines Q vorzustellen.

Im folgenden Abschnitt 15, 1—21 stehen zunächst V. 20f. in keiner Beziehung zu 1—19. Dasselbe Lied doppelt singen zu lassen, ist nicht alterthümlich oder nicht geschmackvoll. להם V. 21 auf die siegenden Männer Israels V. 1 zu beziehen durchaus gezwungen. Kein Zweifel bleibt, was älter sei, ob der Bericht, der den Weibern das Singen lässt wie den Männern das Streiten, oder der, wo Mose und alle בני' den schuldigen Dank an Jahve entrichten, ob der, wo gesungen wird, wie das Volk es liebt, im Wechsel der Strophen, unter Begleitung von הפים und מחלה oder der wo sie „singen und also sprechen“; ob der, der in ein paar Worten den Inhalt des Gesungenen kurz andeutet oder der, welcher so glücklich gewesen, eine authentische Abschrift des damals — natürlich von Mose selber — gedichteten und componirten Liedes seinem Buche einverleiben zu können. Man lese, zweifelt man noch, flugs I. Sam. 18, 6—8! Man könnte E als Verfasser vermuthen, allein מרים הנביאה will für den Erzähler sich minder schicken, der 2, 1—10 schon die אחות eine so bedeutende Rolle spielen liess. Neben תה stehen 31, 27 bei E anders als hier כנור. So wird J übrig bleiben, רמה בים entspricht trefflich seiner Anschauung 14, 27. Dann muss 15, 1—19, da es zu Q Niemand zu rechnen wagt, von E aufgenommen oder späterer Einschub sein, eine Erweiterung des Liedes 21<sup>b</sup>. Gegen die erste Annahme habe ich Bedenken. Zwar nicht auf Grund von V. 19, denn der fällt so offenbar aus Ton und Rhythmus des Ganzen heraus, dass ich ihn mit Nöldeke für eine späte Glosse erkläre, entsprungen einem epigonenhaften Bedürfniss nun am Schlusse des Liedes die Hauptsache möglichst behaltlich und treu nach 14, 23. 28f. ohne poetische Floskeln noch einmal hervorzuheben. Mit 17. 18 steht 19

nicht auf einer Stufe und 19<sup>b</sup> ist buchstäblich aus 14, 29 abgeschrieben, den wir doch für einen sehr jungen Vers halten mussten. V. 1<sup>b</sup>—18 — und warum die Einleitung 1<sup>a</sup> davon losreissen? — sind aus einem Guss. וְיִמְלֹךְ לְעוֹלָם 18 bildet einen so schönen Schluss wie אֲשִׁירָה ff. einen tadellosen Eingang. Die Erweiterungen gegen das Ende hin hat man wohl bloss gefunden, weil man das Lied im Ganzen für alt hielt, Einiges aber in 16—18 dem widersprach. Zwar wäre nach Wellhausen 15, 17 ursprünglich: „Du brachtest dein Volk zum Berge deines Erbes, zum Orte, den“ etc., die folgende Erklärung aber: „Zum Heiligthum, das deine Hände gegründet“ falle aus der Situation, denn der Berg des Erbes sei das gebirgige Land Palästina und nicht der Zion. Die Gedanken, für welche Wellhausen hier (Gesch. Israels, 22) Belege sammelt, sind fein und wahr, aber mit der Berufung auf Ex. 15, 17 ist wenig gewonnen. Gewiss kann הָרַר 17<sup>a</sup> נְחֻלְתֶּךָ so verstanden werden, wie es D 3, 25 geschieht und selbst noch (dem Anschein nach) in der Paraphrase die ψ 78, 54 von V. 16 f. giebt. Aber ψ 74, 2, der von Ex. 15, 16 f. nicht minder abhängig ist und gewiss älter als ψ 78 interpretirt entgegengesetzt. Und wenn auch 17<sup>a</sup> bloss an ganz Palästina gedacht wäre, könnte derselbe Verfasser nicht 17<sup>b</sup> den Kreis verengen und vom Lande auf seinen Mittelpunkt sich zurückziehen? Das vereinzelte אֲדָרִי neben vielen וְ V. 17<sup>b</sup> hat mehrfach in Psalmen Analoga und der Bau der nach Wellhausen eingeschobenen Zeilen unterscheidet sich nicht im Mindesten von dem des übrigen Stückes. Das Lied, dessen Integrität wir somit behaupten (auch Spuren eines mosaischen Originals hat in V. 1. 2. 3 Dillmann nur mit höchster Willkür gefunden) kann aber nicht alt sein, nicht von E. Nie heisst Gott hier אֵל. Es ist auch nicht älter als E, denn dem Verfasser haben die beiden Berichte über den Meeresdurchzug sowohl der von E als von J vorgelegen, auf Deut. nimmt er deutlichen Bezug. Der Grund, wesshalb die Alterthümlichkeit des Liedes so hoch gepriesen worden ist und noch wird, ist hauptsächlich der ungemein bestechende, dass das Lied an einer so frühen Stelle der Bibel steht. Kritischer Weise würde man bei dem

Liede schon so viel Säcula vom Mosezeitalter abziehen, wie bei den Pseudo-**לדוד**-psalmen vom David'schen. Wir aber bemerken lediglich nichts, was dem Liede Anspruch auf ein höheres Alter als das mittlere der Psalmen verleihe, Vieles, was in jene Zeit herabführt. Rj denke ich, oder bald darauf ein anderer R hat den Psalm als Glosse auf 21<sup>b</sup> gedichtet und schön genug gefunden, ihn hier dem Mose in den Mund zu legen. Besonnene Kritik erklärt die Uebereinstimmung in Sachen und Wendungen zwischen cap. 15 und 14 nicht daraus, dass die prosaischen Erzähler überhaupt oder gerade cap. 14 diesen  $\psi$  zum Muster genommen hätten, zumal der ausgezeichnet gleichmässige Rythmus eine hohe, durch lange Uebung gewonnene Vollkommenheit in Beherrschung der Form, wie wir sie für die erste Königszeit nicht annehmen dürfen, aufweist und Gedanken wie 17<sup>b</sup> auch wohl 18 vor der deuteronomische Epochen unbelegbar sind. Man vergleiche nur 2 **ישועה לי ויהי לי** und 14, 13 **ישועה י'** (14, 30); 3: **איש מלחמה**: **י'** und 14, 14 **ילחם לכם** (14, 25) 4 **מרכבות פ'** und 14, 25 **וחילו** = 14, 28<sup>a</sup>; **שלישיר** = 14, 7 E; **יב-סוק** = 15, 22 **יכסימו** 5 = 14, 28<sup>a</sup>. Der **רוח**, wenn auch im **אפיד** 8 = 14, 21 J. **נצברו כמו נד** und **נצברו מים** entspricht E's Vorstellung. Uebrigens **תהמה** in 8 ein Lieblingswort späterer **שש** und **לב ים** ein spätes Bild. 9 **אמר אוריב** erinnert an 14, 25, wenn nicht gar an 14, 3 **אשרי ארדה** klingt stark an 14, 9 an, wenn auch die ja beliebte Verbindung dieser beiden Worte (Gen. 31, 25; Dt. 19, 6; Jos. 2, 5;  $\psi$  7, 6 18, 38) nichts beweist. Das Prädicat **נורא תהלת** 11 für Gott ist doch gewiss nicht alt. Auch nach V. 11 fehlt es nicht an Anklängen an JE's Schreibweise. **כחלת** ist namentlich bei D beliebt. Kurz: Form, Vorstellungskreis, Theologumena — alles passt zu der deuter. Epoche und zu einem Verfasser, der entweder E und J schon zusammengeflochten vorfand oder sie selber zusammenflocht. Die übrigen Merkmale der Alterthümlichkeit sind nur solche von archaischen Velleitäten. Es ist kein übler Psalm, Ex. 15, aber ist es denn eine Beleidigung, wenn ihn Rj gedichtet haben soll?

Die Zeit zwischen dem Durchzug durch's Schilfmeer



und der Ankunft am Sinai wird ausgefüllt durch einige Erzählungen von den Unbequemlichkeiten des Wüstenzuges und von Gottes Grösse, der immer Rath weiss und zur rechten Stunde den Seinen aus der Noth hilft. Drei Abschnitte heben sich deutlich ab: Die Wassernöthe 15, 22—27; 17, 1—7, die Hungersnoth 16, die Kriegсноth 17, 8—16, denen sich 18 mit ganz andersartigem Inhalt anschliesst.

(Schluss folgt.)

---

# Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von  
Prof. Dr. **H. Holtzmann.**

## 2.

Die Frage nach der Identität des Verfassers.

Mehrfach schon fanden wir uns (vgl. Jahrgang 1881, S. 702 f.) von der Frage nach der Priorität zurückgeworfen auf die andere nach dem einheitlichen Ursprung beider Schriften. Dieser ist nun schon von G. Eichhorn<sup>1)</sup>, Johann Daniel Schulze<sup>2)</sup>, Credner<sup>3)</sup>, De Wette<sup>4)</sup>, Lücke<sup>5)</sup>, Grimm<sup>6)</sup>, Ewald<sup>7)</sup>, Ebrard<sup>8)</sup>, Reuss<sup>9)</sup>, K. R. Köstlin<sup>10)</sup>, Keim<sup>11)</sup>, Düsterdieck<sup>12)</sup>, Bleek-Mangold<sup>13)</sup>, Huther<sup>14)</sup>

---

1) Einleitung in das N. T. II, S. 281 f.

2) Der schriftstellerische Werth und Charakter des Johannes, 1803. S. 236 f.

3) Einleitung in das N. T., 1836, S. 677.

4) Einleitung in die kanonischen Bücher des N. T. 6. Ausg. 1860, S. 395 f.

5) Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes 3. Ausg. III, S. 152 f.

6) Studien und Kritiken, 1847, S. 171 f. 1849, S. 269 f.

7) Jahrbücher der biblischen Wiss. III, S. 174 f.

8) Die Briefe Johannes (Olshausen's biblischer Commentar, VI, 4), 1859, S. 9 f.

9) Die Geschichte der heil. Schriften N. Testaments, 5. Ausg. 1879, I, S. 236.

10) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Joh. 1843, S. 3 f.

11) Geschichte Jesu, I, 1867, S. 149.

12) Die drei johanneischen Briefe, I, 1852, S. LVII f.

13) Einleitung in das N. T. 3. Aufl. 1875, S. 682 f.

14) Kritisch exegetisches Handbuch über die drei Briefe des Apostel Johannes, 4. Aufl. 1880, S. 16 f. 21 f.

und Anderen auf so entschiedene Weise behauptet und so glänzend vertheidigt worden, dass Zweifel daran fast von vornherein in das Gebiet der „Hyperkritik“ zu verweisen und auf gewohnheitsmässigen Scrupelfang zurückzuführen scheinen. In der That muss jede wissenschaftliche Untersuchung der Frage mit Vergegenwärtigung des mächtigen Beweismaterials anheben, worüber die traditionelle Lösung des Problems zu verfügen hat. Dasselbe vertheilt sich auf die Gebiete der Schreibart und der Begriffsbildung. In beiderlei Beziehung gehört hierher jene ganze Reihe von Parallelen, auf deren Grund unser erster Artikel das ganze Verfahren eingeleitet hat (S. 691 f.) Unter den hier zusammengestellten Gedankenverbindungen, über welche der Evangelist und der Briefsteller in gleicher Weise verfügen, kommen besonders die zahlreichen Fälle in Betracht, da sich innerhalb eines gemeinsamen Typus freie Variationen einstellen in Bezug auf ganze Satzgefüge<sup>1)</sup> wie auf einzelne Phrasen<sup>2)</sup>. Was speciell den Sprachgebrauch,

1) Man vergleiche beispielsweise

1. Joh. 5, 10.

Joh. 3, 18.

ὁ μὴ πιστεύων

τῷ θεῷ

ψεύστην πεποιήκειν αὐτόν

ἥδη κέκριται

ὅτι

οὐ

μὴ

πεπίστευκεν εἰς

τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν

τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς

ὁ θεὸς περὶ τοῦ

υἱοῦ

αὐτοῦ

τοῦ θεοῦ.

2) Man achte in der Tabelle auf Fälle wie εἶναι πρὸς τὸν πατέρα 1, 2 = Joh. 1, 1. 2 (θεόν); τηρεῖν τὸν λόγον 2, 5 und ποιεῖν τὰς ἐντολάς 5, 2 (?) = Joh. 14, 15. 21; 15, 10 (τηρεῖν τὰς ἐντολάς); τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου 3, 8 = Joh. 8, 41 (τοῦ πατρὸς ὑμῶν); ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν 1, 10 und οὐκ ἔχει ζώην αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν 3, 15 = Joh. 5, 38 τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα. Dazu kommen aber noch folgende weitere Beobachtungen: λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου 4, 5 = 3, 31 (τῆς γῆς); ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν 4, 13. 15. 16 = Joh. 6, 56; 15, 4. 5 ἐν ἐμοὶ μένει (μείνατε) καὶ ἐν αὐτῷ (ὑμῖν); περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί 1, 7 = Joh. 11, 9 (τῇ ἡμέρᾳ); περιπατεῖν ἐν τῷ σκοτεινῷ 1, 6 = Joh. 11, 10 (τῇ νυκτὶ); γινώσκειν τὸν ἀπ' ἀρχῆς 2, 13. 14 oder τὸν θεόν 2, 3. 4; 4, 6—8; 5, 20 = Joh. 16, 3; 17, 25 (τὸν πατέρα);

die stilistische Manier und Constructionsweise betrifft, so hat man schon längst eine Eigenthümlichkeit des johan-  
neischen Griffels erkannt in einer beide Schriften beherr-  
schenden, beständigen Rückkehr zu denselben Ausgangs-  
punkten und in der beliebten Fortführung des Gedankens  
durch Wiederaufnahme des vorhergegangenen Begriffs. Da-  
mit hängt zusammen die seltenere Anwendung des Relativ-  
pronomens; statt dessen schreitet die Rede oft fort mit  
*οὐ* . . . . *ἀλλά*<sup>1)</sup>, werden Erklärungen oder nähere Bestim-  
mungen einfach durch nebeneinander gestellte Gegensätze  
bewerkstelligt<sup>2)</sup> und finden sich der positive und der nega-  
tive Ausdruck eines Gedankens überhaupt gern zusammen.<sup>3)</sup>  
Nicht minder beliebt sind Begriffs- und Sacherklärungen  
durch Demonstrative mit folgendem *ὅτι* und *ἵνα*<sup>4)</sup> oder ein-

*ἔχειν τὴν ζωὴν* 5, 12 = Joh. 5, 40; 10, 10 (*ζωήν*); *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ* 3, 15 = Joh. 5, 26; 6, 53 (ohne *αἰώνιον*); *εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς* 2, 16 = Joh. 7, 17; 8, 47 (*τοῦ Θεοῦ*); *εἶναι ἐκ τοῦ πονηροῦ* 3, 12 = Joh. 8, 44 (*διαβόλου*); *εἶδέναι τὴν ἀλήθειαν* 2, 21 = Joh. 8, 32 (*γινώσκειν*); *τὰ ἀρεσιὰ ἐνώπιον αὐτοῦ* 3, 22 = Joh. 8, 29 (*αὐτῷ*); *Θεῶσθαι καὶ μαρτυρεῖν* 4, 14 = Joh. 1, 34; 3, 11. 32; 19, 35 (*ὁρᾶν*); *νικᾶν τὸν πονηρόν* 2, 13. 14 = Joh. 16, 33 (*κόσμον*); *ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως* 4, 17 = Joh. 6, 39. 40. 44. 54 (*ἐσχάτη*); *ὁ πονηρὸς οὐκ ἄπτεται αὐτοῦ* 5, 18 = Joh. 14, 30 *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν*; *ὁρᾶν* mit Bezug auf Christus 3, 6 = Joh. 6, 40 (*θεωρεῖν*); *τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Θεοῦ* 5, 4 = Joh. 3, 6 (*τοῦ πνεύματος*).

1) So 2, 2. 7. 21; 3, 18; 4, 1. 10. 18; 5, 6. 18 = Joh. 1, 8; 3, 17. 36; 4, 2. 14; 5, 18. 24. 30. 34; 6, 32 u. s. f.

2) Vgl. 2, 9 *ὁ λέγων ἐν τῷ ᾧ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν* und gleich wieder 2, 11 *ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει*, auch 2, 23; 3, 6—8; 4, 2. 3. 6—8; 5, 10. 12. Ebenso Joh. 3, 18. 20. 21; 7, 18; 8, 23; 10, 10—12 u. s. f.

3) Vgl. 1, 5 *ὁ Θεὸς ὡς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* und gleich wieder 1, 6 *ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν* und abermals 1, 8 *ἐαυτοὺς πλανώμεν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν*. Ferner 2, 4. 10. 27. 28 und 5, 16. 17 *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* . . . . *καὶ ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον*. Ebenso Joh. 1, 3 *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἐν* oder 1, 20 *ὡμολόγησε καὶ οὐκ ἡρνήσατο*, auch 3, 20; 5, 24; 7, 18; 14, 23. 24; 16, 29. 30.

So zweimal *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία* 1, 5; 3, 11; ähnlich 2, 25; 3, 10. 23; 4, 2. 9. 10. 17. 21; 5, 3. 4. 9. 11. 14 = Joh. 1, 19 *αὕτη ἐστὶν ἡ*



fach exegetische Hilfsmittel der Darstellung<sup>1)</sup> und was dergleichen mehr oder weniger auffallende Liebhabereien sonst noch sind<sup>2)</sup>).

Das Sprachgebiet beider Schriften ist somit ohne Zweifel dasselbe. Dort wie hier ein verhältnissmässig enges Gebiet von Ausdrücken, namentlich wenig Hapaxlegomena. Während davon der Brief des Jakobus und der erste des Petrus jeder etwa 60 zählt, so unser Brief nur vier (*ἀγγελία*, *ἰλασμός*, *νίκη* und *χοῖσμα*), welchen im Evangelium als Hapaxlegomena auch nur sehr wenige Begriffsnamen entsprechen, wie *προσκυνητής* 4, 23, *θεοσεβής* 9, 31, *μονή* 14, 2. 23, *δειλιᾶν* 14, 27, *κλήμα* 15, 2. 4—6. Beiden Schriften gemeinsam sind als sonstige Hapaxlegomena *ἀνθρωποκτόνος* (3, 15 = Joh. 8, 44) und *παράκλητος* (2, 1 = Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7).

Dagegen werden von beiden Schriften gebraucht Ausdrücke und Formeln wie

*γινώσκειν τὸν ἀληθινὸν θεόν* 5, 20 = Joh. 17, 3,

*μαρτυρία*, aber auch 3, 19; 6, 29. 39. 40; 15, 8. 12; 17, 3. In solchen Phrasen ist namentlich auf das *ἵνα* zu achten. Vgl. 3, 23 = Joh. 6, 29. 39. 40, auch 15, 12. Dasselbe *ἵνα* steht gern auch nach abundirendem Demonstrativ (*οὗτος*), wie Joh. 6, 50; 15, 8; 1. Joh. 4, 17, so dass damit der Inhalt jenes Demonstrativs erklärt wird. Dass letzteres in solchen Fällen entbehrlich werden kann, sieht man aus Joh. 4, 34, wo es wirklich fehlt.

1) Z. B. 3, 24 *ἐν τούτῳ* . . . *ἐκ τοῦ πνεύματος*; 5, 4 *αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη* . . . *ἡ πίστις ἡμῶν*. Ebenso Joh. 1, 12. 45; 3, 13; 16, 17.

2) Beide Schriften bieten häufig *πᾶς ὁ* mit folgendem Particip der Gegenwart. Anstatt *πάντες* sagt der Brief 5, 4 *πᾶν τό* wie Joh. 6, 37; 17, 2. Der Brief liebt Häufung von Wörtern, auf welchen ein Hauptgewicht ruht, die aber durch öftere Anwendung von bezüglichlichen und hinweisenden Fürwörtern zu vermeiden gewesen wären. So 4, 5 das dreimalige *κόσμος*, 4, 6 das dreimalige *θεός* und das zweimalige *πνεῦμα*. So 4, 7—9 siebenmal *θεός* und nur einmal statt seiner ein Pronomen. Aber ebenso steht auch, z. B. Joh. 15, 19, das fünfmalige *ὁ κόσμος*. Das freilich auch sonst im N. T. zuweilen begegnende *καὶ . . . δέ* steht Joh. 6, 51; 8, 16. 17; 15, 27; 1. Joh. 1, 3; 3. Joh. 12. Ein elliptisches *ἀλλ' ἵνα* begegnet im Briefe 2, 19 wie Joh. 1, 8; 9, 3; 11, 52; 13, 18; 15, 25 (freilich auch Marc. 14, 49), ferner *καθώς . . . καὶ* 2, 6. 18; 4, 17 wie Joh. 6, 57; 13, 15. 33. 34; 15, 9; 20, 21 und das elliptische *οὐ καθώς* 3, 12 wie Joh. 6, 58. Auch steht 2, 5 *ἀληθώς* mit Nachdruck voran wie Joh. 8, 31.

- ὁ μονογενής 4, 9 = Joh. 1, 14. 18; 3, 16; 18,  
 τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας 4, 6 = Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13,  
 ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 1, 6 = Joh. 3, 21, ποιεῖν τὸ θέλημα  
 τοῦ θεοῦ wenigstens öfter als im ganzen übrigen N. T.,  
 οὐκ ἔστιν ἡ ἀλήθεια ἐν τινι 1, 8; 2, 4 = Joh. 8, 44,  
 εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας 2, 21; 3, 19 = Joh. 18, 37,  
 εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου 3, 8 = Joh. 8, 44,  
 εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ 3, 10; 4, 1—4. 6. 7; 5, 19 = Joh. 7, 17;  
 8, 47,  
 γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4.  
 18 = Joh. 1, 13,  
 τέκνα θεοῦ 3, 1. 2 = Joh. 1, 12,  
 εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου 2, 16; 4, 5 = Joh. 8, 23; 15, 19; 17, 14.  
 16; 18, 36,  
 περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ 2, 11 = Joh. 8, 12; 12, 35,  
 ὁρᾶν τὸν θεόν (πατέρα) 4, 20 = Joh. 1, 18; 6, 46; 14, 9,  
 τιθέναι τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ 3, 16 = Joh. 10, 11. 15. 17. 18;  
 13, 37. 38; 15, 13,  
 ἔχειν ἁμαρτίαν 1, 8 = Joh. 9, 41; 15, 22. 24; 19, 11,  
 ἔχειν ζωὴν αἰώνιον 5, 13 = Joh. 3, 15. 16. 36; 5, 24. 39;  
 6, 40. 47. 54,  
 μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν 3, 14 = Joh. 5, 24,  
 νικᾶν τὸν κόσμον 5, 4. 5 = Joh. 16, 33,  
 λαμβάνειν μαρτυρίαν 5, 9 = Joh. 3, 11. 32; 5, 34,  
 αἶρεν τὴν ἁμαρτίαν 3, 5 = Joh. 1, 29,  
 αἷμα καὶ ὕδωρ 5, 6. 8 = Joh. 19, 34,  
 δύνασθαι von sittlicher Möglichkeit 3, 9; 4, 20 = Joh. 5, 44;  
 8, 43; 14, 17,  
 μέζων 3, 20; 4, 4; 5, 9 = Joh. 14, 28,  
 μένειν ἐν τινι 2, 6. 24. 27. 28; 3, 6. 24; 4, 12. 13. 15.  
 16 = Joh. 6, 56; 14, 10; 15, 4—7,  
 διδόναι ζωὴν (αἰώνιον) 5, 11. 16 = Joh. 6, 33; 10, 28; 17, 2,  
 ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν 3, 4. 8 = Joh. 8, 34,  
 πιστεύειν καὶ γινώσκειν 4, 16 = Joh. 6, 69,  
 τηρεῖν τὰς ἐντολάς 2, 3. 4; 3, 22. 24; 5, 3 = Joh. 14, 15.  
 21; 15, 10,  
 διδόναι ἐντολήν 2, 23 = Joh. 11, 57; 12, 49; 13, 34,  
 τηρεῖν τὸν λόγον 2, 5 = Joh. 14, 23,

ποῦ ὑπάγειν 2, 11 = Joh. 3, 8; 8, 14; 12, 35; 13, 36; 14, 5; 16, 5,  
οὗτός ἐστιν ὁ mit Particip 5, 6 = Joh. 1, 33,  
μένειν εἰς τὸν αἰῶνα 2, 17 = Joh. 8, 35 (zweimal); 12, 34  
(aber, auch 2. Kor. 9, 9; Hebr. 7, 24; 1. Petr. 1, 25).  
χρεῖαν ἔχειν ἵνα 2, 27 = Joh. 2, 25; 16, 30,  
ἀγνίζειν ἑαυτὸν 3, 3 = Joh. 11, 55,  
ἐκεῖνος heisst Christus κατ' ἐξοχήν 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4,  
17 = Joh. 1, 8; 2, 21; 3, 30; 4, 25; 9, 37.

Nicht zum wenigsten fällt endlich ins Gewicht die Gleichheit des Ideenkreises in dogmatischer und ethischer Beziehung, der im Briefe wiederkehrende hohe Geist des Evangeliums, die im Evangelium auftauchende Innigkeit und religiöse Gemüthstiefe des Briefstellers. Diese Uebereinstimmung der allgemeinen Begriffe und Anschauungen lässt sich übrigens ins Einzelne verfolgen, und beläuft sich

1) auf gewisse allgemeine Grundvorstellungen des johanneischen Lehrbegriffes, wie das Fleischgewordensein des Sohnes Gottes (4, 2 = Joh. 1, 14), das Leben, welches in ihm seine Quelle hat (5, 11 = Joh. 1, 4; 6, 33. 35. 48) und mit ihm identisch gesetzt wird (1, 1. 2; 5, 20 = Joh. 5, 26. 11, 25) das Bleiben in Gott (2, 24; 3, 6 = Joh. 6, 56; 15, 4—7), das Sein in Christus (5, 20 = Joh. 14, 20; 17, 21), das Bleiben des Wortes Gottes in uns (2, 14. 24 = Joh. 5, 38), die in der Sendung Gottes bethätigte Liebe Gottes zu uns (4, 9 = Joh. 3, 16) und die daraus als Gebot resultirende Bruderliebe (3, 11. 16. 18. 23 = Joh. 13, 34; 15, 12. 17), die Kindschaft der Gläubigen (5, 1 = Joh. 1, 12. 13), die hohe Bedeutung von μαρτυρία und μαρτυρεῖν (5, 6. 9—11 = Joh. 5, 36; 8, 17. 18) und Aehnliches;

2) auf gewisse allgemeine Gegensätze wie Leben und Tod in sittlichem Sinne (3, 14 = Joh. 5, 24), Licht und Finsterniss (1, 5—7; 2, 8 = Joh. 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35), Lieben und Hassen (2, 9—11; 3, 13—15; 4, 20 = Joh. 3, 19. 20; 15, 17—19), Wahrheit und Lüge (1, 6; 2, 21. 27 = Joh. 8, 44), Vater und Welt (2, 15. 16; 3, 1; 4, 14 = Joh. 10, 36; 13, 1 u. f.), aus der Welt sein und nicht aus der Welt (4, 5 = Joh. 15, 19; 17, 14), Gott und Teufel (2, 13. 14; 3, 8—10 = Joh. 13, 2. 3), Kinder Gottes und Kinder des Teu-

fels (3, 10 = Joh. 8, 42. 44), ihn kennen und nicht kennen (3, 1 = Joh. 1, 10; 8, 55; 16, 3; 17, 25), ihn gesehen haben und nicht gesehen haben (3, 6 = Joh. 6, 40), Leben haben und nicht haben (5, 12 = Joh. 3, 36).

Ueberblickt man die aufgestellten Reihen, so kann man sich des Eindrucks allerdings nicht erwehren, dass beide Schriften sich so nahe stehen, wie im ganzen N. T. nicht wieder zwei andere. Der Unterschied zwischen dem dritten Evangelium und der Apostelgeschichte, welche doch unzweifelhaft von einer und derselben Hand herrühren, ist stellenweise bedeutender als die Differenzen, welche sofort zwischen dem vierten Evangelium und dem ersten Briefe nachgewiesen werden sollen. In der paulinischen Literatur aber bieten nur die Briefe an die Epheser und Kolosser eine entsprechende Analogie.

Aber gerade darum, dass diese beiden letztgenannten Briefe eine Uebereinstimmung in Wortvorrath und Ausdrucksweise zur Schau tragen, wie dieselbe auch nicht entfernt bei Briefen wahrzunehmen ist, an deren Echtheit kein Zweifel mehr aufkommen kann, haben sie der Kritik gerechten Anstoss gegeben<sup>1)</sup>, und wird noch heutzutage darüber verhandelt, welcher von beiden der originale, welcher der abhängige ist. Wie in diesem<sup>2)</sup>, so dürfte auch in unserem Falle die Frage aufzuwerfen sein, ob ein Schriftsteller von so originalem Gedankengang und freier Haushaltung wie der vierte Evangelist, wenn er zweimal zur Feder gegriffen hätte, nur sich selbst zu copiren im Stande gewesen sein sollte.<sup>3)</sup> Denn ist es auch etwas viel gesagt, „dass in dem ganzen ersten Briefe fast kein einziger Gedanke vorkommt, der nicht bereits im Evangelium dagewesen wäre“<sup>4)</sup>, so muss doch unter allen Umständen zugestanden werden, dass, ähnlich wie bei den Epheser- und Kolosserbriefen, vielleicht auch beim Verfasser des Schlusscapitels zum vierten Evangelium, so auch hier eine weitgehende Uebereinstimmung sich möglicher Weise

1) Vgl. Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 109 f.

2) A. a. O., S. 34.

3) Hoekstra: Theol. Tijdschrift, 1867 S. 151.

4) D. Schulze, S. 243.



erklären könnte aus gewohnheitsmässiger Abhängigkeit eines secundären Schriftstellers von der Darstellungsweise eines originalen, aus genauem Studium tonangebender Schriften. Derartige Vermuthungen dürfen dann am wenigsten in den Wind geschlagen werden, wenn, wie hier der Fall ist, einerseits die vorliegenden Anklänge an die Denk- und Sprechweise einer anderen Schrift, diesmal also des Evangeliums, fast lauter Punkte betreffen, welche sofort auffallen und von einem aufmerksamen Leser und Nachahmer des betreffenden Werkes mit Leichtigkeit assimiliert werden konnten;<sup>1)</sup> wenn andererseits die daneben bestehenden Differenzen grammatischer und stilistischer Art meist verhältnissmässig untergeordnete, dem bewussten Gebrauch sich entziehende Dinge betreffen, nichtsdestoweniger aber mit einer gewissen Consequenz durchgeführt werden. So ist höchst auffällig, dass der Briefsteller 3, 3 im Gegensatze zu der sonstigen Sprechweise des N. T. (Röm. 15, 12 ist Citat), auch zu Joh. 5, 45 (*ἐλπίζειν εἰς τινά*) sich mit der Construction *ἔχειν ἐλπίδα ἐπὶ τινι* an die Pastoralbriefe (1. Tim. 4, 10; 6, 17) anschliesst. Noch auffälliger und consequent durchgeführt ist die Construction der Verba *ἀκούειν* (1, 5), *αἰτεῖν* (5, 15), *λαμβάνειν* (2, 27; 3, 22) mit *ἀπό* (vgl. auch *ἔχειν τι ἀπό* 2, 20; 4, 21), während das Evangelium ebenso consequent die besser griechische Construction mit *παρὰ* cum genetivo bietet (*ἀκούειν* 1, 41; 6, 45; 7, 51; 8, 26. 40; 15, 15; *αἰτεῖν* 4, 9; *λαμβάνειν* 5, 34. 41. 44; 10, 18). Was aber gar die Eigenthümlichkeiten von Wortverbindungen betrifft, welche ebenso eigenthümlichen Begriffsbildungen entsprechen, so findet sich auf beiden Seiten doch auch sehr viel Sondereigenthum. Manches fällt schon auf den ersten Blick auf; so das Fehlen der Idee der *κοινωνία*, des *ἔχειν τὸν νόον*, der *ἀγάπη τετελειωμένη* u. s. f. im Evangelium, des „heiligen Geistes“, der „Geburt von oben“ u. s. f. im Briefe.<sup>2)</sup> Warum setzt nun der Brief (4, 8. 16) *θεός* gleich *ἀγάπη* und nur das Evangelium (4, 24) *θεός* gleich *πνεῦμα*? Warum sagt dieses *ἀγάπην ἀγαπᾶν* (17, 26), jener *ἀγάπην διδόναι* (3, 1)? Warum heisst es dort (Joh.

1) Hoekstra, S. 141. 150.

2) Ebendas. S. 158.

6, 69) *πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*, hier (1 Joh. 4, 16) *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν*? Warum liebt gerade nur der Brief die Phrase *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* (2, 29; 3, 7. 10), während das Evangelium, überhaupt der *δικαιοσύνη* möglichst aus dem Wege gehend, sagt *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* (3, 21) oder irgendwie anders, etwa *τηρεῖν τὸν λόγον Χριστοῦ* (8, 51)?

Aber es treten auch ganze lexikalische Reihen den oben angeführten, für Identität des Ursprungs beider Schriften sprechenden, gegenüber. Dass gewisse Partikeln im Evangelium ebenso auffällig sich häufen, wie sie im Briefe selten zur Anwendung kommen<sup>1)</sup>, soll nicht betont werden. Angesichts der Thatsache, dass jenes achtmal umfangreicher ist als dieser, könnte ein derartiges Verhältniss ja in Ordnung befunden werden, wiewohl es auch nicht an Beobachtungen fehlt, deren Gewicht durch eine solche Erwägung kaum gehoben werden dürfte<sup>2)</sup>. Hauptsache aber bleibt, dass geradezu von einem ausschliessenden Sprachgebrauch einerseits des Evangeliums gegenüber dem Briefe, andererseits des Briefes gegenüber dem Evangelium geredet werden kann.

In ersterer Beziehung ist zunächst auf einzelne Wörter zu verweisen, wie *δόξα*, *δοξάζειν*, *χάρις*, *πλήρωμα*, *οὐρανός*,

1) *γάρ* (mindestens 62, im Briefe 3 mal), *εἰς* (187, im Briefe 9 mal). *δέ* (212, im Briefe 9 mal), *ἵνα μή* (18 mal, im Briefe nur 2, 1. 28), *ἐάν μή* (18 mal, im Briefe nur 3, 21).

2) 1. Die Präpositionen *ἀπό* und *ἐν* kommen im Briefe verhältnissmässig viel häufiger vor. — 2. Das Gleiche gilt von der Phrase *εἶναι ἔκ τινος*. — 3. Der Briefsteller liebt Definitionen wie *ὁ θεὸς ὡς ἐστίν* (1, 5) und *ἀγάπη ἐστίν* (4, 8. 16), *ἡ ἀμαρτία ἐστίν ἡ ἀνομία* (3, 4) und *πᾶσα ἀδικία ἀμαρτία ἐστίν* (5, 17); vgl. auch die Definition der Todsünde 5, 16. Aehnliches im Evangelium nur 4, 24; 17, 3. — 4. Der Briefsteller wendet das Wort *ἀρχή* nur an in der Verbindung *ἀπ' ἀρχῆς*, das aber 8 oder 9 mal (dazu noch 2. Joh. 5. 6) vorkommt, im Evangelium nur 8, 44; 15, 27, wogegen 1. Joh. 1, 1 der Evangelist eher *ἐν ἀρχῇ* (1, 1. 2) und 1. Joh. 2, 7 *ἐξ ἀρχῆς* (6, 64; 16, 4) sagen würde. — 5. *ἡ ζωὴ (ἡ) αἰώνιος* 1, 2; 2, 25, vielleicht auch 5, 20. Im Evangelium so nur 17, 3, wo der Artikel wegen 17, 2 geboten ist. — 6. Besonders beliebt sind Phrasen wie *ἐν τούτῳ γινώσκουμεν* (2, 3. 5; 3, 19, 24; 4, 13; 5, 2, vgl. auch 2, 18) oder *ἐγνώκαμεν* (3, 16, vgl. auch 4, 10) oder *γινώσκετε* (4, 2), *οἷα*. Im Evangelium nur 13, 35 *ἐν τούτῳ γινώσκονται οἷα*.

ἀνιστάνειν, ἀναστῆναι, ἀνάστασις, ἐγείρειν, οἱ νεκροί, ἄνωθεν, βασιλεία τοῦ Θεοῦ, τὰ ἐπίγεια und ἐπουράνια, ὑποῦσθαι, ἀπολλύναι, σῶζειν, ἐργάζεσθαι, σωτηρία, ὁ πέμψας, κρίνειν und κρίμα, διακονεῖν und διάκονος, ἐμφανίζειν, εἰρήνη.

Auffälliger noch ist im Briefe das Fehlen von Partikeln, die im Evangelium nicht blos überhaupt (αὐτὸν 8 mal), sondern geradezu häufig (ὅτε 22 mal, οὐ μή 16 mal) vorkommen. Ebenso bezeichnend für das Evangelium ist der häufige Gebrauch von ἐκεῖνος (1, 18. 33; 5, 11; 6, 57; 9, 37; 10, 1; 12, 48; 14, 12. 21. 26; 15, 26), αὐτός (12, 49; 14, 10; 18, 1), οὗτος (6, 46; 7, 18; 15, 5; vgl. auch 9, 31; 10, 25) nach vorangegangenen articulirten Nomen oder Particip. Die meiste Beweiskraft aber eignet so bezeichnenden Wortverbindungen, wie τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος oder ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, ἀγαπᾶν τὸ φῶς oder τὴν σκοτίαν, φάῦλα πράσσειν, ἔρχεσθαι πρὸς τὸ φῶς, ἀπειθεῖν τῷ υἱῷ, ἀληθείης und μαρτυρία von Gott, ὁ κύριος von Christus, ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ, ἰδεῖν ζωὴν, προσκυνεῖν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ, τιμᾶν τὸν πατέρα oder τὸν υἱόν (auch ὁ πατὴρ τιμᾷ, nämlich die Diener des Sohnes), ποιεῖν τὰ ἀγαθὰ, ἀνάστασις ζωῆς oder κρίσεως, μαρτυρεῖν τῇ ἀληθείᾳ, ἐρευνᾶν τὰς γραφάς, οὐκ ἀποθνήσκειν und ἀποθνήσκειν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, ῥήματα τοῦ Θεοῦ und ζωῆς αἰωνίου, φῶς τοῦ κόσμου und τῆς ζωῆς, εἶναι ἐκ τῶν ἄνω oder κάτω, μένειν ἐν τῷ λόγῳ, ὁ λόγος χωρεῖ, ἐλευθεροῦν und ἐλεύθερα γενέσθαι, θεωρεῖν θάνατον und γεύεσθαι θανάτου, ὁ υἱὸς ἐν τῷ πατρὶ und ὁ πατὴρ ἐν τῷ υἱῷ, φιλεῖν und μισεῖν τὴν ψυχὴν, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου, υἱοὶ τοῦ φωτός, ἔχειν εἰρήνην, ἔχειν τὸ φῶς, πιστεύειν εἰς τὸ φῶς, ἐτοιμάζειν τόπον, αἰτεῖν ἐν τῇ ὀνόματι Χριστοῦ, μονὴν ποιεῖν παρὰ τινι, καρπὸν φέρειν, φανεροῦν τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς, ἐνεῖναι. Dazu kommen Ausdrücke und Vorstellungen wie Christi Freude (15, 11) und Liebe (17, 26) in uns; überhaupt ein Ueberfluss von Bildern, um das Heil der Gläubigen und ihr inniges Verhältniss zu Christus anzudeuten.

Auf der anderen Seite verzeichnen wir, um das ausschliessliche Eigenthum des Briefes im Verhältniss zum Evangelium zu constatiren, folgende Thatfachen:

- 1) Mehr als sonst im N. T. begegnet der Artikel mit folgendem Particip der Gegenwart; geradezu eigen dem Briefe ist ὁ λέγων (2, 4. 6. 9).
- 2) ἐὰν εἰπωμεν ὅτι (1, 6. 8. 10; vgl. auch ἐὰν περιπατῶμεν 1, 7, und ἐὰν ὁμολογῶμεν 1, 9).
- 3) ἐκ τινὸς γινώσκειν (3, 24; 4, 6, vgl. auch 2, 18).
- 4) Die Construction ὑμεῖς mit einem Relativsatz, dessen Subject dann Subject des Hauptsatzes wird (2, 24. 27).
- 5) κοινωνία mit Gott, Christus, den Brüdern (1, 3. 6. 7).
- 6) ἀγγελία (1, 5; 3, 11), ἐπαγγελία und ἐπαγγέλλειν (2, 25).
- 7) ἑαυτὸν πλανᾶν (1, 8).
- 8) ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας (1, 9).
- 9) πιστός von Gott (1, 9).
- 10) ἡ ἀγάπη τετελειῶται (2, 5; 4, 12. 17. 18) μὴ λόγῳ μὴ δὲ γλώσσῃ ἀλλ' ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ (3, 18).
- 11) διάνοια (5, 20).
- 12) παράγειν (2, 8. 17).
- 13) ἀγαπᾶν τοὺς ἀδελφούς (3, 14, dagegen Joh. 13, 34; 15, 12. 17 ἀλλήλους).
14. σκάνδαλον (2, 10).
- 15) ἀφένονται ὑμῖν αἱ ἁμαρ-
- τίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ (2, 12).
- 16) ψευδοπροφητῆται (4, 1) und ἀντίχριστοι (2, 18. 22; 4, 3).
- 17) ἀγαπᾶν τὸν κόσμον (2, 15).
18. ἀλαζονεία (2, 16).
- 19) βίος (2, 16; 3, 17).
- 20) ἀγαπητοί (2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11).
- 21) τὸ χρῖσμα (2, 20. 27).
- 22) ἀρνεῖσθαι τὸν υἱόν (2, 22. 23) und ὁμολογεῖν τὸν υἱόν (2, 23; 4, 15).
- 23) ἔχειν τὸν πατέρα und τὸν υἱόν (2, 23; 5, 12).
- 24) παρῳήσια Gott gegenüber (2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14).
- 25) αἰσχύνεσθαι (2, 28).
- 26) παρουσία (2, 28).
- 27) ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (3, 2).
- 30) ἐλπίς (3, 3).
- 31) ἀγνός (3, 3).
- 32) ἀνομία (3, 4).
- 33) ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ (3, 8).
- 34) λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (3, 8).
- 35) τὸ σπέρμα τοῦ Θεοῦ (3, 9) und ὁ γεννήσας von Gott (5, 1).
- 36) ἐν τούτῳ φανερὰ ἐστίν (3, 10).
- 37) καταγινώσκειν (3, 20. 21).
- 38) ὁ ἐν ὑμῖν von Gott im Gegensatze zu ὁ ἐν τῷ κόσμῳ (4, 4).



- 39) μένειν ἐν τῷ θανάτῳ 46) τηρεῖν ἑαυτόν (5, 18) und (3, 14). . . . . ἑαυτὸν φυλάσσειν (5, 21).  
 40) πιστεῖεν τῷ ἰνόματι τοῦ 47) ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονη-  
 νιοῦ (3, 23). . . . . ρῷ κῆται (5, 19).  
 41) τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης 48) φόβος als Gegenstück zur  
 (4, 6). . . . . ἀγάπῃ (4, 18), während  
 42) δοκιμάζειν τὰ πνεύματα im Evangelium nur φό-  
 (5, 1). . . . . βος τῶν Ἰουδαίων vor-  
 43) κλείειν τὰ σπλάγχνα (3, kommt (7, 13; 19, 38; 20,  
 17). . . . . 19).  
 44) πείθειν τὰς καρδίας ἡμῶν 49) ἔχειν τὴν μαρτυρίαν ἐν  
 (3, 19). . . . . ἑαυτῷ (5, 10).  
 45) ἁμαρτία πρὸς θάνατον 50) κόλασις (4, 18).  
 (5, 16).

Nun aber zum Schlusse noch der Beweis, dass es sich hier nicht um Worte, sondern um Sachen, um eine definirbare Differenz der Gedankenwelt handelt!

So gewiss der Eingang des Briefes sich auf den Eingang des Evangeliums bezieht, so bezeichnend bleibt es doch für den Standpunkt des ersteren, dass der Mittelbegriff des evangelischen Prologs, der λόγος, 1. Joh. 1, 1 nur in der syntaktisch unbegreiflichen und inhaltlich, wie der Streit der Ausleger beweist, undefinirbaren Zwischenbemerkung περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς zum Vorschein kommt. Mit demselben Rechte, womit die Vertheidiger der Priorität des Briefes hier die Logoslehre erst im Werden begriffen finden, kann man sie auch unter der entgegengesetzten Voraussetzung im Zustande der Auflösung begriffen antreffen. Darum wird aus ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ein ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς und setzt sich das ὃ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν 1. Joh. 1, 2 um in die Rede von der ζωὴ αἰώνιος ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα. Nachdem zuvor der selbständige Logosbegriff im undeutlichen Dämmer von περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς verschwunden war, wird dem Satze des Prologs statt des λόγος die ζωὴ in einer Weise zum Subject gegeben, welche keinen Gedanken an persönliche Verschiedenheit mehr aufkommen lässt.<sup>1)</sup>

1) Hoekstra, S. 169.

Gleich nach diesem, den Hauptinhalt des Evangeliums in sich aufnehmenden, Eingange wird als Thema der *ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν* namhaft gemacht, *ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν* (1, 5). Es wurde schon darauf hingewiesen (VII, S. 703), dass wir einen solchen Satz vergeblich suchen im Munde des johanneischen Christus oder des Evangelisten.<sup>1)</sup> Diesem dient der Begriff *φῶς* vielmehr ausschliesslich zur Bezeichnung des präexistenten (1, 4. 5. 7—9) und fleischgewordenen Logos (8, 12; 9, 5; 12, 46); es ist gleichsam sein Eigenname geworden (3, 19; 12, 35. 36). Man hat daher aus dieser Differenz den Schluss ziehen wollen, die Aussage Joh. 1, 8 *οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός* charakterisire im Sinne des Briefstellers nicht des Täufers, sondern Jesu Stellung selbst.<sup>2)</sup> Dann würde die Differenz im obersten Punkte des Lehrbegriffs dahin zu formuliren sein, dass der Christus des Briefes entschiedener von Gott getrennt und Gott gegenüber mit der gläubigen Christenheit im Wesentlichen gleichgestellt wäre. Daher Joh. 1, 18; 6, 46 nur der Sohn, 1. Joh. 4, 12. dagegen überhaupt Niemand Gott gesehen hat; denn *καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* (4, 17). Der Christus des Briefes sei nämlich nur Prophet (1, 5; 5, 20), Vorbild (2, 6), Fürsprecher (2, 1) und Versöhner (1, 7; 2, 2), von uns also nicht sowohl durch Gottheit, als durch Sündlosigkeit unterschieden.<sup>3)</sup>

Man wird die Gründe der merkwürdigen Erscheinung übrigens an anderem Orte zu suchen haben. Constatirt ist jedenfalls die Thatsache, von der auch die oben erwähnte Auffassung ausging, dass im Evangelium Christus der stehende Knotenpunkt aller zwischen Gott und Welt statthabenden Schwingungen ist (14, 6), daher stets die Proportion wiederkehrt: wie Gott sich verhält zu Christus, so der Sohn Gottes zu den Seinen (10, 14. 15; 17, 7. Vgl. 5, 20 mit 15, 15), während im Briefe dieses Verhältniss vereinfacht

1) Ewald hilft sich mit der Versicherung, der betreffende Spruch Jesu habe sich nicht erhalten (Joh. Schriften I, S. 457). Aber auch Rothe (S. 27) kann nur auf Joh. 4, 25 verweisen.

2) Hoekstra, S. 178.

3) Hoekstra, S. 169. 171. 174 fg. 178.

ist — entweder, nach Hoekstra, dahin, dass auf die eine Seite Gott, auf die andere Christus und die Seinen treten<sup>1)</sup>, oder aber umgekehrt: es wird durch Ausscheidung des im Evangelium dazwischentretenden Logosbegriffes zwischen Gott und Christus ein solcher Grad von Einheit gesetzt, dass in einer ganzen Menge von Fällen keine Möglichkeit besteht, zu entscheiden, ob Gott oder Christus das Subject ist. Der allgemeine Monarchianismus des zweiten Jahrhunderts begnet somit hier nicht in der artemonitischen, sondern in der durch die Formel *δοξάζειν τὸν Χριστόν* gekennzeichneten Richtung. In dieser geht z. B. die S. 139 nachgewiesene, charakteristische Abwandlung des evangelischen Prologs. Und weil unser Brief durchweg „den Vater nicht ohne den Sohn, den Sohn nicht ohne den Vater denkt“<sup>2)</sup>, beide fortwährend „ineinander schaut“<sup>3)</sup>, werden die Exegeten über der Erklärung von Dutzenden von Versen stets streiten, ob ein *αὐτός* den Vater oder den Sohn bedeute. Es findet eben ein ganz unmerkbarer Uebergang vom Bilde des Einen zum Bilde des Andern statt. Man beachte z. B. am Schlusse des zweiten Capitels die Worte 20 (*ἀπὸ τοῦ ἁγίου*), 25. 27 (*ἀπ' αὐτοῦ*) und ganz besonders 28 und 29. Da das N. T. nur von einer Geburt aus Gott weiss (3, 10; Joh. 1, 13; Jak. 1, 18), folglich *ἐξ αὐτοῦ γεννῆται* V. 29 nur auf Gott sich beziehen kann, gewinnt Hoekstra aus V. 28 die Vorstellung einer Parusie Gottes.<sup>4)</sup> Da umgekehrt zum Satze *ὅτι δίκαιός ἐστιν* nach 3, 3. 7 Christus das Subject sein muss, gewinnt Rothe aus Vs. 29 die Vorstellung einer Geburt aus Christus.<sup>5)</sup> Beides wäre gleich abnorm.

Anstatt weiteres Detail zu häufen, lenken wir die Aufmerksamkeit nur auf Anfang und Schluss des Briefes. Dort (1, 2) heisst es *ἀπαγγέλλομεν ἡμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον ἣτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν*, und hier (5, 20) *καὶ ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ*

1) S. 171.

2) Huther, S. 56.

3) Huther, S. 150.

4) S. 186 fg.

5) S. 90 f.

*Χριστῷ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ (ἡ) ζωὴ αἰώνιος.* Wie dort die principielle *ζωή*, welche in Christus gedacht ist, bereits überfließt in die abgeleitete, welche durch die apostolische Verkündigung in den Gläubigen erzeugt wird, so heisst hier der *ἀληθινὸς Θεός* selbst, sofern in seinem Begriff auch der *υἱός* aufgenommen ist, *ζωὴ αἰώνιος*. Daher ein letzter Streit der Ausleger sich an diese Stelle knüpft, ob hier Christus<sup>1)</sup> oder der Vater<sup>2)</sup> *ἀληθινὸς Θεός* heisst: nachdem einmal die feste Mittelstation des Logosbegriffes aufgehoben ist, tritt das *πάντα ῥεῖ* in Geltung. Bloss in der scharf geschiedenen Begriffswelt des Evangeliums hat es seine Begründung, wenn den Aussagen vom Licht parallel vom Logos, und nur von ihm, gelesen wird, dass *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* (1, 4), und wenn Christus, und nur er, spricht *ἐγὼ εἰμι ἡ ζωὴ* (11, 25). Nur in jener Begriffswelt ist es aber auch begründet, wenn die *ζωή*, welche sich vom Vater in gleich unendlicher Fülle in den Sohn ergiesst (5, 26), erst in dieser zweiten Fassung ein der Menschheit zugänglicher Born wird (6, 53, vgl. 4, 14; 6, 33; 10, 28; 17, 2), während im Briefe *ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ υἱός*, von welcher *ζωή* dann freilich sofort wieder gesagt wird, dass sie im Sohn sei (5, 11).<sup>3)</sup> Im Hinblick auf die eben angeführte Stelle muss daher auch der Streit, ob das „ewige Leben“ 1, 2 sachlich oder persönlich zu nehmen sei, ausgeglichen werden.

Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir von dem Begriffe des Lichts und des Lebens zu demjenigen der Liebe übergehen. Auch hier bleibt sich das Evangelium consequent, indem es die Liebe, mit der Gott die Gläubigen liebt, stets begründet sein lässt in derjenigen, womit er den Sohn liebt (14, 21. 23; 15, 9; 16, 27; 17, 23. 26), so dass es für den Gläubigen nur darauf ankommt in des Sohnes Liebe zu bleiben. Denn ebendamt bleibt er auch in der Liebe des Vaters (15. 9. 10).<sup>4)</sup> Eben auf dieser principiellen Be-

1) Was sich für diese altkirchliche Beziehung sagen lässt, entwickelt beredt Rothe, S. 203 f.

2) Die Begründung dieser modernen Auslegung vgl. bei Wolf (S. 292), besonders aber bei Huther (S. 270 f.).

3) Hoekstra, S. 179.

4) Ebendas. S. 175.



zogenheit der Gottesliebe auf Christus beruht der im Evangelium häufigere Gebrauch des Ausdrucks *ὁ πατήρ* (etwa 120 mal, *ὁ θεός* 79 mal).<sup>1)</sup> Dem Evangelium würde es daher näher gelegen haben zu sagen *ὁ πατήρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη*.<sup>2)</sup> Der Briefsteller dagegen, welchem der allgemeine Name *ὁ θεός* geläufiger ist (64 mal, *ὁ πατήρ* 12 mal), sagt *ὁ θεός ἀγάπῃ ἐστίν* (4, 8. 16) und bezieht diese Liebe Gottes so direkt auf Welt und Gläubige wie das höchstens in der 1. Joh. 4, 9—11 nachgebildeten Stelle Joh. 3, 16 einmal beim Evangelisten begegnet. Im Evangelium giebt der Sohn Vollmacht *τέκνα θεοῦ γενέσθαι* (1, 12), im Briefe ist es ein unmittelbarer Erweis der Liebe des Vaters *ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν* (3, 1), und besteht ein direktes Hin und Wieder zwischen seiner zuvorkommenden und unserer antwortenden Liebe (4, 19). Sieht man von den, an sich selbst noch sehr disputabeln. Ausnahmen Joh. 5, 42 (*τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ ἐν ἑαυτοῖς*) und 1. Joh. 3, 16 (*ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην ὅτι ἐκείνο: ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν*) ab, so besteht die Regel, dass im Brief nur von einer, durch die Sendung des Sohnes an den Tag gelegten Liebe Gottes zu uns, dagegen nie, wie dafür durchweg im Evangelium, von Gottes Liebe zum Sohne, von des Sohnes Liebe zum Vater und von der gegenseitigen Liebe zwischen Christus und den Seinen die Rede ist.<sup>3)</sup>

Parallel mit dieser läuft die weitere Erscheinung, dass die durchgängige Anschauung des Evangeliums, wonach die Einheit des Sohnes mit dem Vater (10, 38; 14, 10. 11) Typus und Grundlage der Einheit der Gläubigen mit dem Sohn (14, 20; 17, 23) und dadurch auch mit dem Vater (17, 21) ist, im Briefe durch Formeln ersetzt wird, welche vielmehr ein direktes Verhältniss aussagen, wie „Wir sind in Gott“ (2, 5; 5, 20) und „Gott in uns“ (4, 4). Der gleiche Gegensatz führt sich auch mit Hülfe der Formel *μένειν ἐν τινι* durch. Darum, dass dieselbe johanneisch überhaupt ist, darf man noch nicht sagen, dass „in dem Brief ganz dieselbe Anschauung von dem Verhältnisse Jesu zu den Gläubigen

1) Ebendas. S. 176.

2) Ebendas. S. 177.

3) Ebendas. S. 175.

herrscht, wie im Evangelium.“<sup>1)</sup> Denn an letzterem Orte bleibt Christi Freude in den Seinigen (15, 11), und bleiben diese wiederum in seiner Liebe so wie er in des Vaters Liebe (15, 10); zunächst also bleiben die Gläubigen im Sohne (6, 56; 15, 9). Im Briefe dagegen bleiben sie in Gott (2, 24; 3, 24; 4, 13. 15. 16), und Gottes Liebe (3, 17), ja Gott selbst bleibt in ihnen (3, 24; 4, 12. 15. 16). Ohne die ausschliessliche *ὁδός* Joh. 14, 6 zu erwähnen, spricht der Briefsteller (3, 21) *παρόρησάν πρὸς τὸν Θεόν* Allen zu, welche ihr Herz nicht verdammt. Erweist sich diese *παρόρησία* auch vorzugsweise am Tage der Parusie, also angesichts Christi (2, 28), so wird doch als ihre Vorbedingung das Verbleiben des *χρῖσμα* in den Gläubigen und ihr Verbleiben im *χρῖσμα* hervorgehoben (2, 27), und dieses *χρῖσμα* hebt sie über alles Bedürfniss nach Belehrung, über alle Abhängigkeit hinaus; es begründet ein direktes Verhältniss zu Gott im Sinne des allgemeinen Priesterthums.<sup>2)</sup> Denn *τὸ πνεῦμα* — ein Wechselbegriff zu *τὸ χρῖσμα* — *ἐστὶν ἡ ἀλήθεια* (5, 6), während im Evangelium noch Christus sagt *ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια*.<sup>3)</sup>

Sofern nun ein solches direktes Verhältniss der Jünger zu dem Vater im Evangelium wenigstens zu den Verheissungen gehört (16, 26. 27), könnte man den hier in Rede stehenden Unterschied auf Rechnung des verschiedenen Standpunktes setzen, der in beiden Schriften eingenommen wird. Die Jünger des Evangeliums gehen noch bei ihrem Herrn und Meister in die Schule, der Brief spricht die mündig und reif gewordene Gemeinde an. Jene sehen den Vater noch im Sohne (Joh. 14, 9), diese wird ihn sehen wie er an sich ist (1. Joh. 3, 2).<sup>4)</sup> Aber erstlich führt das Evangelium sein

1) Huther, S. 24.

2) Braune, S. 9.

3) Hoekstra, S. 178 fg.

4) Anstatt mit Rothe (S. 95) aus den Stellen Joh. 1, 18; 6, 46; 19, 9 zu schliessen, dass *αὐτόν* 1. Joh. 3, 2 auf Christus gehe, oder aber, bei richtiger Beziehung des Pronomens auf Gott, den Unsichtbarkeit Gottes aussagenden Inhalt jener Stellen zu verleugnen (Huther, S. 161) oder zu ignoriren (Wolf, S. 111 f.), muss man einen relativen Gegensatz zwischen Evangelium und Brief anerkennen, aber einen solchen, der sich zugleich auf ein allgemeines Gesetz zurückführen lässt.

Schema, wonach Christus die *δόξα*, die er vom Vater empfangen hat, seinen Jüngern mittheilt (17, 22, ähnlich auch 14, 27 seinen Frieden), auch gerade mit Anwendung auf die Zukunft durch, wo die Jünger, wo er ist, sein und die Herrlichkeit sehen sollen, die ihm der Vater gegeben hat: darin aber besteht nach 12, 26; 14, 3; 17, 24 ihre Seligkeit. Zweitens haben wir den wahren Grund der im Briefe begegnenden Verschiebung der Verhältnisse bereits darin nachgewiesen, dass die Mittelstellung, derzufolge der Logos des Evangeliums alles Licht und Leben, alle Liebe und Wahrheit erst in sich concentrirt, ehe eine Ausstrahlung erfolgt, verflüchtigt und aufgelöst wird. Die Consequenz aber, womit der Brief dabei verfährt, hängt allerdings zusammen mit dessen „Bestimmung für die ausserasiatische Christenheit, da die Logoslehre immer noch auf die Höhen der christlichen Theologie beschränkt war.“<sup>1)</sup> Drittens tritt mit der Joh. 16, 26 bezeugten Vorstellung, dass Christus in der Zeit des Geistes seine Mittlerschaft und insonderheit seine Fürbitte einstellen werde, da die Jünger als mündige Gotteskinder direkt den Vater angehen werden, der Brief, weit entfernt davon, sie bewusst und absichtlich durchzuführen, vielmehr in einen gewissen Widerspruch, indem er auch auf diesem Punkte in die populäre Vorstellungsweise umlenkt, wonach Christus auch im Himmel als Fürsprecher und Vermittler thätig ist (2, 1, vgl. Röm. 8, 34). Durchgeführt müsste diese Vorstellung freilich wieder auf Geltendmachung des persönlichen Unterschiedes zwischen Vater und Sohn führen. Der Briefsteller befindet sich daher hier einen Augenblick im Conflict mit den Tendenzen seiner eigenen Christologie. Sofort aber schlagen die letzteren wieder durch, wenn jene specifisch johanneische Vermittelung der Gebete der Gläubigen durch Christus, in Folge welcher gesagt werden kann, dass nur in seinem Namen (14, 13. 14; 15, 16; 16, 23. 24. 26) Gott Gebete erhört, 1. Joh. 5, 14 dadurch eliminirt wird, dass an die Stelle von *ἐν τῷ ὀνόματι* ein *κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* tritt<sup>2)</sup> und

1) Hilgenfeld: Einleitung, S. 737.

2) Vgl. Rothe, S. 192.

das Subjekt selbst in jener für den Brief so charakteristischen Weise unbestimmt gelassen wird. Sofern es aber nach dem vorangehenden Verse Christus sein müsste,<sup>1)</sup> hätte sich der Briefsteller an Joh. 14, 13. 14 gehalten, wo dieser selbst der Erhörende ist.<sup>2)</sup>

Geräth somit im Punkte der Fürbitte und Gotteserhörung das Schema sowohl des Evangelisten wie des Briefstellers zuweilen ins Schwanken, so macht sich die nachgewiesene Grunddifferenz wieder um so nachdrücklicher in der Ableitung der praktischen Zwecke des Christenthums aus der theologischen Begriffswelt geltend. Nie ist im Briefe, wie im Evangelium von einem *διακονεῖν* (12, 26) oder *ἀκολουθεῖν* (8, 12; 10, 4, 27; 12, 26) *Χριστῶ*, von *ἀκούειν τὸν λόγον* (5, 24) oder *τῆς φωνῆς* (10, 3, 16; 18, 37) desselben die Rede, wohl aber von Geboten Gottes, welche gehalten sein wollen (2, 3. 4; 3, 22; 4, 21; 5, 2). Dabei erscheint Christus nach 2, 6 nicht sowohl als der, welcher solche Gebote gegeben, als vielmehr als der, welcher sie gehalten hat.<sup>3)</sup> Wo derartige *ἐντολαὶ τοῦ θεοῦ* im Evangelium vorkommen, sind sie allerdings auch an den Sohn adressirt (10, 18; 12, 49. 50; 14, 31; 15, 10); wo aber an uns, da gehen sie vom Sohne aus (15, 9. 10. 14. 17), so dass die Mittelstation abermals im Unterschiede zum Briefe deutlich markirt erscheint. Daher die 1. Joh. 2, 7. 8 erwähnte *ἐντολή* der Liebe im Evangelium (13, 34; 15, 12) Jesu, im Briefe (3, 23) Gottes Gebot ist; wer es hält, bleibt nach Joh. 15, 10 in Jesu Liebe, nach 1. Joh. 3, 24 in Gott; er beweist nach Joh. 14, 15. 21. 23 Liebe zu Christus, nach 1. Joh. 5, 3 zu Gott.<sup>4)</sup> Ohne Christus kann im Evangelium der Gläubige nichts thun (15, 5); aus seiner Fülle nimmt er Gnade um Gnade (1, 16); die Kraft christlicher Lebensführung ist eine Wirkung Christi, der deshalb Welt und Teufel überwunden hat (12, 31. 16, 11. 33). Auch in dieser Beziehung tritt der Brief dem populären Durchschnittsstandpunkt des zweiten Jahrhunderts einen merklichen Schritt

1) So unter den Neueren nur noch Rothe, S. 191.

2) Aehnlich Hoekstra, S. 177.

3) Vgl. Huther, S. 86. 91.

4) Hoekstra, S. 179 f.

näher, indem er das christliche Leben in einfach charakteristischer Weise aus den sittlichen Motiven des Christenthums erklärt (2, 1. 3. 6. 8. 15—17; 24; 25; 28; 3, 15. 18—20; 4, 17. 19). Zwar ist Christus gestorben, um die Werke des Teufels zu zerstören (3, 8), aber dies geschieht eben darum, dass theils Gott selbst stärker ist, als der Teufel (4, 4), theils die Gläubigen dazu erstarken, Teufel (2, 13. 14) und Welt (5, 4. 5) zu besiegen.<sup>1)</sup>

Die gleiche Annäherung an die gebräuchlichere und populärere Auffassung des Christenthums bedeutet es, wenn 1. Joh. 3, 3 der Gläubige in der Hoffnung auf die jenseitige Herrlichkeit sich selbst reinigen muss, während im Evangelium es der Vater ist, welcher ihn durch die Mittheilung der Wahrheit reinigt, so dass, wer nur in der Wahrheit bleibt, die heiligende Kraft derselben von selbst erfährt (15, 2. 3; 17, 17).<sup>2)</sup> Die gleiche Wendung vom Centrum nach der Peripherie des praktischen Lebens tritt zu Tage, wenn 2, 9—11; 3, 14. 15 die Bruderliebe in Verbindungen auftritt, wo das Evangelium von Nachfolge Christi (8, 12), Hören auf sein Wort und Glauben an seinen Sender (5, 24), Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes (6, 53) redet.<sup>3)</sup>

Erst in diesem Zusammenhange gewinnen endlich auch jene längst schon entdeckten und namentlich von der Tübinger Schule betonten Differenzpunkte Gewicht und Beweiskraft. Frägt man nämlich, wozu die persönliche Gotteserscheinung in Christus diene, so erhält man zur Antwort, dass nur durch eine solche demonstratio ad oculos nostros das göttliche Leben einen wahrhaft vorbildlichen Charakter für uns gewinne (2, 6. 8; 3, 3. 16; 4, 17),<sup>4)</sup> was im Evangelium nur 13, 7. 12 f. angedeutet und auch da sofort mit einer Wendung in's abstract Religiöse (13, 8. 18 f.) begleitet wird<sup>5)</sup>; vor Allem aber, dass nur durch solches Kommen in's Fleisch ein Leiden des Gottessohnes ermöglicht werden konnte. Wenn

1) Hoekstra, S. 180 f.

2) Pfleiderer: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866, S. 419.

3) Hoekstra, S. 181 f.

4) Huther, S. 164. 166. 224.

5) Hoekstra, S. 184.



nämlich der Tod Jesu im Evangelium zunächst für ihn selbst von Bedeutung ist als Hingang zum Vater, Erlösung und unerlässliche Vorbedingung einer allgemein erlösenden Thätigkeit, so verändert sich der Gesichtspunkt im Briefe dahin, dass dieser Tod ausschliesslich nach seinem Heilswerthe für die Gläubigen in Betracht gezogen wird. Ansätze hierzu finden sich zwar auch im Evangelium, wenn Christus *ὁ ἁμάρτος τοῦ Θεοῦ ὁ ἀῶν τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (1, 29. 36) heisst, wenn er für die Seinen sich heiligt (17, 19) und für Volk und Heiden stirbt (11, 50—52). Aber de Wette bemerkt mit Recht, dass über solche Anhaltspunkte die Idee des *ἰλασμός*, wie sie ausgeprägt in unserem Briefe vorliegt, noch hinausgeht.<sup>1)</sup> Uebrigens ist dieser *ἰλασμός περι τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (2, 2; 4, 10) nach 3, 5 so zu verstehen, dass es zu einem reellen Hinwegnehmen der Sünden kommt, indem das Blut Christi an uns nach 1, 7. 9 seine reinigende Wirksamkeit fortdauernd bis zur Herstellung völliger Reinheit übt,<sup>2)</sup> was zu Joh. 13, 10; 15, 2 stimmt.

Ein letzter Punkt, auf welchem der Brief die vorgeschobene Position des Evangelisten zu Gunsten der populären Auffassung verlässt, betrifft die Eschatologie. Es steht die rein geistige Wiederkunft Joh. 14, 3; 16, 16 im Widerspruch mit der äusserlich und sichtbar gefassten Parusie, welche der Brief in Bälde erwartet (2, 18. 28; 3, 2). Eine solche zeitliche Nähe wird höchstens im Anhang des Evangeliums (21, 22. 23) vorausgesetzt. Aber auch dieser Unterschied würde für sich allein so wenig als der eben besprochene Punkt in's Gewicht fallen, da auch er nur relativ ist. Das Evangelium kennt wenigstens den „jüngsten Tag“ (6, 39. 40. 44. 54; 12, 48), und im Briefe erscheint die *ζωὴ αἰώνιος* zwar als Gegenstand der Verheissung (2, 25), aber auch als gegenwärtiges Gut (3, 14. 15), wie es denn auch sonst an Spuren von Vergeistigung der gewöhnlichen Erwartungen nicht fehlt (4, 3). In echt populärer Weise ist allerdings 4, 17 von der *ἡμέρα τῆς κοίσεως* die Rede, aber der da-

1) Einleitung, 6. Ausg., S. 397. In der 5. Ausg. der „Erklärung und der Briefe Johannis“ (S. 348) hat Brückner dies ignorirt.

2) So zuletzt noch Huther, S. 62 f. 84.

gegen im Evangelium vertretenen inneren Scheidung (3, 18; 16, 8—11) entspricht einigermaßen 1. Joh. 3, 2. 14. 24. Eine Endaussicht auf die Gräber aber, daraus der Sohn Gottes die Todten zum Gericht ruft, bietet auch das Evangelium (5, 24—30). Wenn solche Stellen des vierten Evangeliums noch den ursprünglichen Text darbieten, so beweisen sie allerdings, dass der von Judenchristen wie von Paulus vertretene Glaube an die Auferstehung der Todten sich hier den Consequenzen der alexandrinischen Speculation überlegen erwiesen hat.<sup>1)</sup> Ein besonderes Eigenthum des Briefes bilden jedenfalls die *πολλοὶ ἀντίχριστοι* (2, 18) und *πολλοὶ ψευδοπροφήται*, (4, 1); aber solchem antichristlichen Wirken entsprechen doch wohl die Leiden der Jüngerschaft, welche nach Joh. 16, 2—4 dem Wiedersehen vorangehen.

Von noch untergeordneterer Bedeutung sind schliesslich einige Gesichtspunkte, welche früher, nicht eben zum Glück für die Sache, um die es sich handelt, von kritischer Seite fast ausschliessend geltend gemacht und daher auch von den Apologeten in den Vordergrund der Bestreitung gestellt wurden, um einen ziemlich wohlfeilen Sieg zu feiern. Wir machen sie der Vollständigkeit wegen noch namhaft.

1) Der Geist ströme Joh. 19, 34 als lebendiges Wasser mit Blut vom sterbenden Christus aus, während er im Brief (5, 6—8) vermittelt Taufe und Abendmahl sich mittheile. Aber „Wasser und Blut“ sollen im Brief neben dem Gedanken, dass der Sohn Gottes, Christus, nicht bloss bei der Taufe, sondern auch beim Tode sehr real betheiligt gewesen ist, allerdings auch einen Hinweis auf die beiden entsündigenden Mysterien der Taufe und des Abendmahls enthalten, (vgl. oben VII. S. 711), während im Evangelium beiden Elementen gar keine Bedeutung gegeben wird. Es bleibt bei dem einfachen Factum stehen, während der Brief vom *sensus literalis* zum *sensus mysticus* fortschreitet. Möglicherweise kann man also das Evangelium nach dem Brief auslegen, auf keinen Fall aber behaupten, dass Wasser und Blut sich in Brief und Evangelium als Zeichen differenter Dinge finden.

---

1) Hoekstra, S. 418.

2) Im Gegensatz zu Joh. 8, 16—18 habe 1. Joh. 5, 9 die *μαρτυρία τοῦ θεοῦ* das Gleiche zum Inhalte wie die *μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων*. Aber vgl. VII, S 711 f. „Das menschliche Zeugniß wird nur von Seiten seiner rechtlichen Gültigkeit berührt, nicht ist in ihm ein Inhalt vorausgesetzt, welcher dem des göttlichen Zeugnisses durch Wasser und Blut und Geist gleich käme.“<sup>1)</sup>

3) An die Stelle des Geistes trete im Briefe das *χρῶμα* (2, 20, 27, vergl. den *Χριστός* Apg. 4, 27; 10, 38). Der Geist werde demnach nicht persönlich gedacht. Aber 5, 6 *τὸ πνεῦμά ἐστι τὸ μαρτυροῦν!* Auf jene Bezeichnung führte bei dem Gegensatze der Christen zu den *ἀντιχριστοί* naturgemäss schon der alttestamentliche Typus der Salbung.

4) Die Aussage 1, 5, 7, dass Gott *φῶς* und *ἐν τῷ φωτί* sei, laute für den Evangelisten zu materiell und zu räumlich. Der Zusammenhang führt aber im Gegentheil auf das Element des Geistigen und Sittlichen.

5) Der Verfasser soll noch in Bezug auf die Frage nach dem Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium anders stehen als der Evangelist. Dem reinen Gegensatz Joh. 1, 16 entsprechen nicht die Bezeichnung der Liebe als einer alten Forderung (1. Joh. 2, 7) und die Begriffsbestimmung der Sünde als Gesetzwidrigkeit (1. Joh. 3, 4). Aber dabei wird der Inhalt beider Stellen verkannt. Das *ἀπ' ἀρχῆς* bezieht sich ja auf die Existenz des Christenstandes der Leser und die *ἀνομία* geht so wenig auf das mosaische Gesetz, dass vielmehr der Begriff des *νόμος* gar keine Rolle im Briefe spielt. Uebrigens hat man umgekehrt auch schon betont, dass, während das Evangelium noch häufig das A. T. anführe, der Brief dies schon gänzlich unterlasse. In der That stellt er, von seinen beiden kleineren Seitengängen abgesehen, die einzige neutestamentliche Schrift dar, darin das alte Testament nirgends ausdrücklich berücksichtigt wird. Genauer besehen stellt sich freilich auch hier Manches noch anders. Nicht bloss fusst 5, 16, 17 auf Num. 18, 22 (*ἀμαρτία θανατηφόρος*) und 5, 21 auf Ex. 20, 3, 4, ferner 3, 12 auf

1) Brückner bei De Wette, S. 404.

Gen. 4, 5—8 (auch 3 Joh. 11 auf Ps. 37, 27), sondern es dachte auch wer schrieb: „Der in euch ist, ist grösser als der in der Welt ist“ (4, 4) wohl an 2. Kön. 6, 16: „Mehr sind derer, die bei uns sind,“ als derer, die bei ihnen sind.“ Ferner klingen 1, 8, 9; 2, 28 die Sprüche (20, 9; 28, 13) und 4, 1 Jeremia (14, 14) an. Weniger zuversichtlich möchte ich eine Vertrautheit mit alttestamentlichen Ideen, sogar in einem Grade, wie selbige einem heidenchristlichen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts gar nicht zuzutrauen sei, in der Art und Weise finden, wie Christus 1. Joh. 2, 2; 4, 10 als *ἰλασμός* eingeführt wird. Da nämlich, sagt man,<sup>1)</sup> Ex. 34, 6. 7 Gottes „Güte und Treue“ als Grund auch der an die gesetzlichen Opfer geknüpften heilsamen Folgen gedacht sei, so werde auf Grund einer richtig verstandenen Oekonomie des alttestamentlichen Sühnopfers 1. Joh. 1, 9 der Erfolg der an das Sühnopfer Christi geknüpften Vergebung der Sünden darauf zurückgeführt, dass Gott *πιστός ἐστι καὶ δίκαιος*. Aber die beiden in Frage stehenden göttlichen Attribute, die man als selbständige Elemente der johanneischen Theologie behandelt, gehen vielmehr irgendwie auf Röm. 3, 26 zurück und zwar unter Vermittelung von Clem. ad Cor. 27, 1 *τῷ πιστῷ ἐν ταῖς ἐπαγγελίαις καὶ τῷ δικαίῳ ἐν τοῖς κρίμασιν* (vgl. auch 60, 1).<sup>2)</sup> Gott ist *πιστός*, indem er seinen Verheissungen gemäss die Sünden vergiebt (1. Joh. 1, 9 *ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας*), und *δίκαιος*, „sofern sein Abschen darauf gerichtet ist, denen, die im Lichte wandelnd ihre Sünden bekennen, das zu ertheilen, was ihnen zukommt“<sup>3)</sup>, nämlich die fortgesetzte, tatsächliche Reinigung von Sündhaftigkeit (*καὶ καθάρσις ἡμῶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας*).

Indem wir uns den Erweis der letztberührten Abhängigkeitsverhältnisse für einen vierten Artikel vorbehalten, constatiren wir als Resultat der hier gepflogenen Untersu-

1) Ritschl: Jahrbücher für deutsche Theologie, 1863, S. 499. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, II, 1874. S. 103. 116f. 208f. Vgl. auch Distel: Jahrbücher für deutsche Theol. 1860, S. 181. 185.

2) Hilgenfeld: Einleitung, S. 693 f.

3) Huther, S. 68.

chung eine Differenz der Ausdrucksmittel und eine Divergenz der Gedankenwelt, deren Tragweite mindestens so weit reicht, um die Möglichkeit einer gleichzeitigen Abfassung beider Schriften (Storr, Berger, Augusti, Hug, Ebrard, Haupt) völlig auszuschliessen. Wer die Identität des Verfassers festhalten will, ist schlechterdings genöthigt, eine Zwischenzeit zwischen beiden Schriften zu statuiren, so dass die in der vorigen Abhandlung gelöste Frage nach der Priorität der einen oder der anderen direkte Bedeutung für die uns hier beschäftigende Aufgabe gewinnt. Denn von einem und demselben Verfasser könnten beide Schriften wohl nur herrühren, wenn die Priorität sich dem Briefe zuerkennen liesse. Schwerlich wird man sich ja mit der Vorstellung befreunden können, dass derselbe Schriftsteller von der im Evangelium schon erreichten Höhe dann wieder zu allgemeineren, handgreiflicheren und gewöhnlicheren Vorstellungen herabgestiegen sei. Hat es darum seine Richtigkeit mit dem Resultate, dass der Brief sich auf das Evangelium zurückbeziehe, so rührt er schon desshalb von einem anderen Verfasser her als dieses. Aber auch der umgekehrte Schluss gilt, dass, wenn aus anderen Gründen zwei Verfasser für unsere Schriftstücke angenommen werden müssen, der Briefsteller sich sofort auch als den abhängigen, in den Spuren eines Vorgängers sich bewegende, dieselbe theilweise auch verwischende und corrigirende darstellt. Abermals wird man sich ja schwerlich mit der Vorstellung befreunden können, dass der vergleichsweise genialere Schriftsteller so ängstlich bestrebt gewesen sei, sich in die Ausdrucks- und Denkweise eines minder reichen Geistes zu finden. Gegentheils wird somit zu behaupten sein, dass der Briefsteller sich zwar eng an den Evangelisten anschliesst, ja gleich von vorn herein mit demselben identificirt (1, 1. 3. 5; 2, 12—14; 4, 14) und durchgängig auf das Evangelium selbst zurückblickt, dass aber gleichwohl die Spuren der auseinanderfallenden Persönlichkeiten, sowohl was Wortvorrath und Darstellungsmittel, als was innere Begriffswelt betrifft, deutlichst zu Tage treten.

---



## Ueber 2. Kor. 5, 1—4.

Von

**Eberhard Waitz,**  
Hospes im Kloster Loccum.

Der gegenwärtige Stand der Auslegung von 2. Kor. 5, 1—4 scheint das Bedürfniss einer nochmaligen Untersuchung der schwierigen Stelle unabweislich nahe zu legen. Denn wenn auch das Verständniss des dritten Verses, der in erster Linie das Interesse in Anspruch nimmt, bereits von Dähne<sup>1)</sup> und, wie es scheint, von Schneckenburger, dessen „Beiträge“ mir leider nicht zu Gebote standen, nach meinem Dafürhalten richtig getroffen ist, so fehlt es doch bei ersterem an jeder ausführlichen Begründung, und scheint letzterer schon dadurch, dass er zwischen den Lesarten ἐκ- und ἐνδύσασθαι die Wahl offen hält, als auch durch seine Auffassung des zweiten Verses, soweit mir aus Notizen in anderen Commentaren ersichtlich ist, weit genug von einer allseitig befriedigenden Lösung der in Frage kommenden exegetischen Probleme entfernt geblieben zu sein. Auch Klöppers letzte Untersuchung lässt bei zwar richtiger Erklärung des dritten Verses insbesondere die Herstellung eines klaren und einleuchtenden Gedankenganges vermissen. Endlich dürfte bereits die Ueberzeugung, dass die in so bekannten Werken wie den Commentaren von Meyer und von Hofmann vorliegenden Auslegungen fast durchweg auf irrthümlicher Auffassung beruhen, die Aufforderung zu einer neuen Prüfung der interessanten Stelle genügend rechtfertigen.

Der Apostel will die Cap. 4 am Ende ausgesprochene Behauptung begründen, dass die augenblickliche leichte Trüb-

---

1) Entwicklung d. paulin. Lehrbegriff., S. 180.

sal eine ewige gewichtige Herrlichkeit für ihn und seine Berufsgenossen bereite, sofern sie nicht das Sichtbare, das eben zeitlich, sondern das Unsichtbare, das allein ewig sei, im Auge haben. Denn wir wissen — heisst es — dass, wenn unser irdisches Zelthaus abgebrochen sein wird, wir einen Hausbau von Gott haben, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist in den Himmeln. Als ausgemacht sehen wir an, dass unter der himmlischen Behausung nichts anderes als der Leib verstanden werden kann, mit welchem bei der Parusie die vorher gestorbenen Christen bekleidet und die lebenden überkleidet werden. Die Wortstellung verbietet es *ἔχομεν* mit *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* zu verbinden, so dass damit der ideelle Besitz des im Himmel aufbehaltenen Baues ausgedrückt wäre. Jedenfalls ist doch die Meinung, dass das Haben erst eintritt, wenn, also nachdem die irdische Hütte zerbrochen ist.<sup>1)</sup> Ein ideelles Besitzen aber, das vom Zeitpunkt des Todes an den Mittelzustand hindurchwährt,<sup>2)</sup> ergibt eine sinnlose Vorstellung. Ebensowenig kann das Praesens das nach geschehenem *καταλύεσθαι* augenblicklich erfolgende Eintreten einer neuen Behausung andeuten sollen, da dem Apostel diese Vorstellung überhaupt fern liegt.<sup>3)</sup> Derselbe hätte auch *ἔξομεν* schreiben können. Aber durch das Praesens kommt die Gewissheit des zukünftigen Besitzes zu einem kräftigeren Ausdruck, vgl. Winer S. 249 und ausser den dort angeführten Beispielen 1. Th. 5, 2. Die Worte *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* schliessen sich lose an *αἰώνιον* an und bringen ein neues Moment, welches die Herrlichkeit der zukünftigen Wohnung in's Licht setzt. Da dieselbe vom Himmel kommt, kann sie natürlich auch als im Himmel befindlich vorgestellt werden, vgl. Phil. 3, 20. Die Gegenüberstellung des leicht beweglichen, vergänglichen Zeltes und des festgebauten, ewigen Wohnhauses soll offenbar an V. 17 anklingen, wo die ewige Schwere der Herrlichkeit einen Gegensatz zu der zeitlichen Leichtigkeit der Trübsal bildet.

1) Gegen Weiss (bibl. Theol. S. 375), welcher von einem ideellen Vorhandensein im Himmel für die Hoffnung erklärt.

2) So Meyer, (5. Aufl.) z. d. St.

3) Gegen Winer, 7. Aufl. v. Lünem. S. 250.

Um die logische Verbindung zwischen V. 1 und 2 zu erkennen, kommt es zunächst auf das richtige Verständniss des *ἐν τούτῳ* an. Vielfach ergänzt man zu demselben ein Substantiv, z. B. *τῷ σώματι*, was aber im Text keinen Anhalt hat, oder wie z. B. Meyer *τῷ σκηνῇ*, wonach aber das irdische dem himmlischen *σκηνος* gegenüberträte, während doch gerade nach V. 1 der irdische Leib durch seine Vergleichbarkeit mit einem Zelte von dem himmlischen sich unterscheidet, dieser also unmöglich als ein Zelt vorgestellt werden kann. Syntaktisch erträglicher wäre die Ergänzung von *τῷ οἰκητηρίῳ*. Aber damit würde nun umgekehrt auf den irdischen Leib eine Bezeichnung angewandt, welche im Gegensatz zu diesem von dem himmlischen gilt. Am Allerwenigsten aber ist eine derartige substantivische Ergänzung gestattet, wenn man gar wie Meyer nicht auf *τούτῳ*, sondern auf *ἐν* den Nachdruck fallen lässt. Eine Auslassung des Hauptworts wäre allenfalls begreiflich, wenn durch das hinweisende Fürwort das gegenwärtige Haus in starken Contrast zu dem zukünftigen gestellt werden sollte, nicht aber, wenn das augenblickliche Verweilen im Hause im Gegensatz zu einem der-einstigen Verlassen desselben gemeint sein soll. Der von Meyer für seine Fassung angezogene 4. Vers beweist vielmehr die Unrichtigkeit derselben. So wenig wie dort dürfte hier das Hauptwort einfach fehlen. Und die dort gemachte partizipiale Umschreibung beweist deutlich, dass der Apostel Anstand nahm, den Gedanken „innerhalb des Zeltes befindlich seufzen wir“ schlankweg mit „in dem Zelt seufzen wir“ wiederzugeben. Auch ist die Annahme, dass die beiden Satzanfänge in V. 2 und V. 4 wesentlich gleichen Inhalts seien, wegen der dann in V. 4 vorliegenden unnöthigen und unbegreiflichen Wiederholung durchaus unwahrscheinlich.

Bei dem unrichtigen Verständniss des *ἐν τούτῳ* stellt nun Meyer einen unhaltbaren Zusammenhang zwischen V. 1 und 2 her. Er findet nämlich in dem in V. 2 ausgedrückten Thatbestand eine innere Vergewisserung dessen, dass nach Auflösung des irdischen Leibes der Besitz eines himmlischen bevorsteht. Aber wie kann die Erfahrung des Christen von einem Schen nach Ueberkleidung mit dem Himmelsleibe die

Gewissheit verbürgen, dass man nach Verlust des irdischen Lebens einer himmlischen Leiblichkeit theilhaftig werden wird? Im Gegentheil könnte die Heftigkeit des Verlangens nach Ueberkleidung ein Anzeichen dafür sein, dass es mit der Gewissheit, trotz des Todes eine himmlische Behausung zu erlangen, nicht besonders bestellt sei. Ferner wäre bei dem von Meyer angenommenen Gedankengang die in V. 1 ausgesprochene Gewissheit das einzige Moment, auf das es dem Apostel gegenüber den Leiden dieser Zeit ankäme, und würde das Begehren nach Ueberkleidung nur als unselbstständiger und untergeordneter Gedanke eingeführt, wogegen doch spricht, dass in V. 4 der mit V. 2 angehobene Gedanke dem also sein selbständiges Recht gegen V. 1 zukommen muss, weiter geführt wird und ebenso zunächst an den Inhalt von V. 2 ff., nicht den des ersten Verses, die Fortsetzung der Rede in V. 5 sich anschliesst.

Aehnlich wie Meyer lässt Klöpffer,<sup>1)</sup> welcher auch τῷ σκῆναι zu τούτῳ ergänzt, V. 1 durch V. 2 dergestalt begründet sein, dass der Apostel jetzt aus dem mit dem zukünftigen grell contrastirenden gegenwärtigen Zustand den subjectiven Beweis führen wolle, wie nöthig für uns eine dauerhaftere und herrliche Behausung nach Verfall der alten sei. Aber V. 1 enthält nicht die Nothwendigkeit, sondern die Gewissheit des Besitzes einer himmlischen Wohnung. Diese Gewissheit kann doch nicht aus dem Verlangen nach jener Wohnung bewiesen werden, sondern dies Verlangen erst aus solcher Gewissheit hervorgehen.

Da, wie wir gezeigt haben, ein Substantivum hinter ἐν τούτῳ nicht ergänzt werden kann, muss dasselbe absolut verstanden werden, freilich nicht sprachwidrig in dem Sinne von „indessen“ oder „in der Beziehung“, im letzteren Fall durch den Partizipialsatz erklärt werdend, sondern wie Joh. 16, 30, Act. 24, 16, 1. Kor. 4, 4<sup>2)</sup> in der Bedeutung „des-

1) Jahrb. f. D. Theol. 1862, S. 13 f., weniger bestimmt im Commentar.

2) Vgl. Winer-Lünemann S. 362, ferner Phil. 1, 18, Luc. 10, 20. ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ ὅτι heisst Röm. 8, 3 jedenfalls „deswegen, weil“; wahrscheinlicher scheint mir auch diese Bedeutung Röm. 2, 1 (gegen Winer und Meyer z. d. St.).

wegen“. Es versteht sich nun von selbst, dass der mit *ἐν τούτῳ* gemeinte Grund in dem Gedanken des Hauptsatzes von V. 1 liegen muss und nicht in dem Sterben, dessen Eventualität in dem Vordersatz in's Auge gefasst wird,<sup>1)</sup> bestehen kann. Denn einmal ist diese Beziehung des *τούτῳ* allzu fernliegend und gekünstelt, und zweitens wäre es ein nichtssagender und nach Cap. 4 Schluss selbstverständlicher, auch in 5, 1 bereits vorausgesetzter Gedanke, dass das Sterben nicht minder als die bei Leibesleben zu erleidende Drangsal den Christen seufzen macht. Das, was dem Apostel Anlass zum Seufzen giebt, ist eben die Gewissheit oder, wenn man lieber will, die Thatsache, dass nach dem Tode eine ewige Behausung zu erwarten steht. Hiergegen gilt nicht der Einwand,<sup>2)</sup> dass nicht jenes Wissen, sondern die noch fort-dauernde Entbehrung des Gehofften der Grund des *σπενάζειν* sei. Denn eben die Hoffnung wie die Entbehrung beruht auf der Gewissheit von dem sicheren Eintritt des Gehofften. Unsere Auffassung befindet sich ganz im Einklange mit Röm. 8, 23, wonach der Besitz des Geistes als des Angeldes der zukünftigen Verklärung das Seufzen im gegenwärtigen Leibe motivirt. Die Partikel *καί* giebt weder dem *ἐν*, noch dem *τούτῳ* einen besonderen Ton, sondern *καὶ γάρ* fügt der in V. 2 gegebenen Begründung von 4, 17f. ein neues Argument hinzu, aus welchem die Richtigkeit des am Schluss von Cap. 4 Ausgeführten noch deutlicher erhellt.<sup>3)</sup> V. 2 dient also nicht zur Erläuterung oder Begründung von V. 1, sondern führt die mit letzterem angehobene Beweisführung weiter.<sup>4)</sup> Der Partizipialsatz in V. 2 giebt nun

1) So z. B. v. Hofmann das *καί* mit *ἐν τούτῳ* so verbindend, dass neben die Drangsal, von welcher 4, 8 ff. gehandelt ist, jetzt als zweiter Gegenstand des Seufzens das Sterben gesetzt werde!

2) Vgl. Rückert z. d. St.

3) Vgl. 1. Kor. 14, 8.

4) Willkürlich übersetzt Fr. Köstlin (Jahrb. f. D. Theol. 1877, S. 274) *καὶ γάρ* hier „freilich auch“ und in V. 4 „freilich“. Paulus soll sich nämlich in V. 2—4 unterbrechen, um mit *καὶ γάρ* auf den Gedanken der Leser einzugehen, seine relative Bedeutung anzuerkennen, aber zugleich ihn auf's rechte Mass zurückzuführen!! Dafür, dass *καὶ γάρ* im N. T. nichts anderes als „denn auch“ bedeutet, vgl. Mth. 8, 9;



näher an, inwiefern die Gewissheit von dem Besitz des himmlischen Hauses das Seufzen hervorruft, indem aus jener Gewissheit das Verlangen nach einer Ueberkleidung mit dem Himmelsleib — hier ändert sich das Bild — entsteht.

In V. 3 ist die Lesart *ἐνδυσάμενοι* durch die besten Handschriften so stark bezeugt, dass die neuerdings von Fr. Köstlin<sup>1)</sup> und Löckle<sup>2)</sup> gemachten Versuche, der Lesart *ἐκδυσάμενοι* der vermeintlich leichteren Verständlichkeit wegen den Vorzug zu geben, keinerlei Beachtung verdienen. *εἴ γε* fasst Delitzsch<sup>3)</sup> willkürlich im Sinne von obwohl, indem er selbst gesteht, keine einzige Belegstelle dafür anführen zu können, und sich vergeblich mit der Bedeutung von *εἰ καὶ* tröstet. Nach Delitzsch wäre der Sinn: obwohl wir auch in dem Falle, dass wir bei der Wiederkunft schon gestorben nicht übergezogen, sondern nur angezogen haben, nicht nackt werden erfunden werden. Aber *ἐνδύσασθαι* kann, zumal wenn wir 1. Kor. 15, 53 vergleichen, unmöglich dem *ἐπενδύσασθαι* dergestalt entgegengesetzt sein, dass es lediglich das Anziehen nach vorausgegangenem Ausziehen bedeutet. Ferner wird es durch Gal. 3, 4 von vornherein wahrscheinlich gemacht, dass *καὶ* mit *εἴ γε* und nicht mit *ἐνδυσάμενοι* zu verbinden ist. *εἴ γε καὶ* heisst wie Gal. 3, 4 und wie das einfache *εἴ γε* Kol. 1, 23, Eph. 3, 2; 4, 21: wenn anders wirklich.

Reine Verlegenheit oder Willkür ist es, wenn einige Ausleger das *ἐνδύσασθαι* von dem Anlegen eines geistlichen Gewandes, des rechten Christenstandes, verstehen.<sup>4)</sup> Die Stellen, auf welche sich v. Hofmann zum Belege beruft, passen sämmtlich nicht, weil dort überall ein bestimmtes

---

26, 73; Mc. 10, 45; 14, 70; Lc. 6, 32 ff.; 7, 8; 22, 37. 59; Joh. 4, 23; Act. 19, 40; Röm. 11, 1; 15, 3; 16, 2; 1. Kor. 5, 7; 12, 13 f.; 14, 8; 2. Kor. 2, 10; 3, 10; 7, 5; 13, 4; Phil. 2, 27; 1. Th. 3, 4; Hebr. 4, 2; 5, 12; 10, 34; 12, 29.

1) a. a. O. S. 273.

2) Von diesem zu Gunsten der Annahme einer Zwischenleiblichkeit, in d. Theol. Stud. aus Württemb. 1880, S. 61.

3) Syst. d. bibl. Psych. 1. Aufl. S. 376. Ebenso Fr. Köstlin und Löchle a. a. O. — Die Unrichtigkeit der wohl auch allgemein aufgegebenen Lesart *ἐίπερ* braucht nicht mehr bewiesen zu werden.

4) Aehnlich die Vulgata Apol. 16, 15 vergleichend.

Object hinzugefügt wird, welches hier im Gegensatz zu dem auf ein leibliches Gewand sich beziehenden *ἐπενδύσασθαι* am Wenigsten fehlen dürfte.

Es bedarf keines Scharfblickes, um zu erkennen, dass die aoristische Partizip- und die verneinte Adjectivform nicht zwei coordinirte Bestandtheile der Satzaussage darstellen, so dass beide besagten, als was man erfunden werde, sondern dass von denen, welche angezogen haben, das Gegentheil des Nacktseins behauptet werden soll. Jede Auslegung ist also verfehlt, welche in *οὐ γυμνοί* nur einen zweiten, amplifizirenden Ausdruck für *ἐνδυσάμενοι* sieht. Hierhin gehört zunächst die Erklärung, nach welcher das *ἐνδύσασθαι* auf das mit der Geburt erfolgte Anlegen des irdischen Leibes gehen und der Gedanke sein soll: wenn wir anders noch im Besitz des gegenwärtigen Leibes, nicht schon gestorben die Wiederkunft erleben werden. Die Wahrscheinlichkeit, dass der Zustand, in dem man sich bei der Parusie befinden werde, mit einem Partizip ausgedrückt wäre, welches den Act des ehemaligen Eintritts in diesen Zustand bezeichnen würde, macht man dadurch nicht grösser, dass man übersetzt: „als schon einmal Bekleidete“<sup>1)</sup>, indem es nicht darauf ankäme, was schon einmal geschehen, sondern was noch der Fall wäre.<sup>2)</sup> Noch bedenklicher ist die von Meyer vertretene Auslegung, wonach das in V. 2 Ausgesagte an der Bedingung erprobt würde, dass die Christen bei der Parusie angekleidet, d. h. mit einem Körper, nicht als blosse Geister vor Christo erscheinen, die Todten also einer Bekleidung mit einem Leibe, die Lebenden nicht einer Entkleidung behufs Eingehens in eine rein geistige Existenz bedürftig sein werden. Darin soll eine Polemik gegen die korinthischen Auferstehungsleugner liegen, insofern nur unter der Voraussetzung, dass die Zugehörigkeit zu dem von Christo mit seiner Wiederkunft zu errichtenden Reiche die Theilnahme an der himmlischen Leiblichkeit erheische, der Wunsch nach einer Ueberkleidung mit derselben berechtigt sei. Allein abgesehen von der un-

1) So Billroth z. d. St.

2) Vgl. gegen diese Erklärung auch Meyer z. d. St.

richtigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen *ἐνδυσάμενοι* und *οὐ γυμνοί*, wofür sich auf Beispiele zu berufen, wo ein Substantivum durch die Negation in scharfen Gegensatz zu einem andern gesetzt wird, doch wahrlich vergebliche Mühe ist, verbietet schon die 1. pers. plur. *εὐρεθησόμεθα* die Aussage dieses Satzes auf alle Christen ohne Unterschied, ob sie bei der Parusie gestorben, oder noch am Leben sein werden, zu beziehen. Ferner lag den Auferstehungsleugnern in Korinth die abenteuerliche Vorstellung, dass bei der Wiederkunft die nackten Seelen der Gestorbenen und gar die der Lebenden, nachdem sie zuvor ihres Leibes sich entledigt hätten, dem Herrn würden entgegengerückt werden, völlig fern; vielmehr bezweifelten sie nur, dass die vor der Parusie Gestorbenen vermöge einer Wiedererweckung an dem Reiche Christi Theil bekommen würden, während sie natürlich von den noch Lebenden den Eintritt in dasselbe unter Beibehaltung ihrer Leiblichkeit erwarteten.

Unter den Auslegern, welche mit Recht die aoristische Form *ἐνδυσάμενοι* nicht zum Prädikate rechnen, versteht Ewald das Anziehen gegen den Zusammenhang von dem seitens der Todten bei der Parusie geschehenden und erklärt: falls wir nicht nackt, d. h. schuldig wie Adam und Eva, erfunden werden, indem das angelegte Gewand den Schuldigen vor Gottes Richterauge nicht schützt. Aber um von dem gekünstelten Verständniss des *γυμνοί* ganz zu schweigen, hat der Apostel seine specifisch christlichen Erwartungen mit der allerdings auch von ihm gelegentlich verwertheten jüdischen Vorstellung einer allgemeinen Auferstehung nicht zu einer einheitlichen dogmatischen Ansicht verbunden, dass er da, wo er der Hoffnung auf himmlische Verklärung Ausdruck giebt, gleichzeitig auf ein Auferstehen zum Gericht reflectirte.<sup>1)</sup> Jedenfalls wäre eine derartige Einschränkung, wie Ewald sie mit dem Bedingungssatze machen lässt, in diesem Zusammenhange ungereimt, wo ihm alles auf die für die zeitliche Trübsal entschädigende Gewissheit des Besitzes einer himmlischen Behausung ankommt. Nach

1) Vgl. Lipsius, Dogmatik, S. 844.

Usteri<sup>1)</sup> hält Paulus sogar den Fall nicht für ausgeschlossen, dass die mit dem neuen Leibe Ueberkleideten möglicherweise der Verdammniss anheim fallen. *γυμνοί* übersetzt er mit „entblösst von guten Werken oder von dem Kranze, den wir hätten erringen sollen,“ hierin sich wieder mit v. Hofmann berührend.

Wodurch sich übrigens Usteri von allen bisher besprochenen Auslegungen wohlthuend unterscheidet, ist, dass er *ἐνδυσάμενοι* ausschliesslich von denen, welchen das *ἐπενδύσασθαι* widerfahren wird, sachlich also gleichen Sinnes mit diesen gemeint sein lässt. Denn nun und nimmer können beide Worte, zumal von demselben Subject ausgesagt, einen Gegensatz bilden, den man erst durch Eintragung der Vorstellung des *ἐκδύσασθαι* künstlich herausbringt. Auch 1. Kor. 15, 53f. steht *ἐνδύσασθαι* in demselben Sinne wie die vollere Form. Die letztere tritt natürlich überall da ein, wo es auf den Gegensatz zu einem nach vorhergegangenen Ausziehen erfolgenden Anziehen ankommt, so in V. 2 und V. 4. In V. 3 aber handelt es sich, wie schon Usteri sehr richtig bemerkt hat, nur um den Gegensatz zum Nacktsein. Hier hätte die Wiederholung des volleren *ἐπενδύσασθαι* die Rede nur breit und schwülstig gemacht.

Klöpfer fand früher<sup>2)</sup> in V. 3 den Gedanken ausgedrückt, dass wir auch nach der Bekleidung mit dem Himmelsleibe nicht entblösst von dem irdischen Leibe würden erfunden werden, womit der Ausdruck *ἐπενδύσασθαι* erklärt werde, dass es sich dabei nicht um das Anziehen eines ganz neuen, sondern um das Ueberziehen über den damit nicht vergehenden alten Leib handle. Inwiefern Paulus eine Erhaltung des alten Leibes auch nach geschehenem *ἐπενδύσασθαι* annehme, setzt Klöpfer dann<sup>3)</sup> dahin auseinander, dass ein Rest des alten Gehäuses, ein Keim des alten somatischen Organismus, welcher das die Continuität und Identität des alten und des verklärten Menschen sichernde Verbindungs-

1) Entwick. d. paulin. Lehrbegr. 4. Ausg. S. 392.

2) a. a. O. S. 30.

3) a. a. O. S. 43.

glied zwischen dem irdischen und dem himmlischen Zustand bilde, übrig bleibe und so mit dem ἐπενδύσασθαι das Sterbliche durch das Leben verklärt werde. Letzteres soll in dem Ausdruck καταποθῆ V. 4 liegen, während doch damit, wie schon 2. Kor. 2, 7 zeigt, nur ein Verzehren, nicht ein Verklären gemeint ist. Ferner kann unmöglich derjenige Zustand, in welchem nicht der ganze Leib, sondern nur ein Keim desselben beibehalten ist, als das gerade Gegentheil der Nacktheit bezeichnet werden, zumal wenn dieses einen Gegensatz zu dem Angezogenhaben des neuen Leibes bildet, der doch ganz und nicht keimweise angelegt wird. Ferner wenn es dem Apostel auf den von Klöpffer statuirten Gegensatz angekommen wäre, hätte er vielmehr das, was angezogen wird, demjenigen, hinsichtlich dessen man nicht nackt sein wird, entgegensetzen müssen. So aber stehen „anziehen“ und „nicht nackt sein“ einander gegenüber, ohne dass ein Object, in Bezug auf welches das eine wie das andere statt hat, angegeben wäre. Daraus folgt, dass das Nacktsein nur in Betreff dessen, was angezogen wird, ausgeschlossen sein kann. Uebrigens macht Klöpffer selber<sup>1)</sup> die Richtigkeit seiner Erklärung davon abhängig, dass ἐπενδύσασθαι τὸ οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ nicht von dem bei Leibesleben geschehenden Ueberziehen des himmlischen Gebäudes über den alten Leib, sondern von einem Anziehen gelte, das nach voraufgegangenem Tode seitens des als Keim unzerstörten sterblichen Wesens geschehe und womit gegeben sei, dass der Tod nicht unter seiner negativen Form als eine völlige Scheidung des Centrums der Persönlichkeit von seiner sichtbaren irdischen Hülle, welche Art des Todes vielmehr mit ἐκδύσασθαι ausgedrückt sei, sondern unter seiner positiven Form als die Verklärung des Sterblichen durch das Leben erscheine. Dieser auf Missdeutung des ἐπενδύσασθαι beruhenden Auffassung glauben wir, da sie von Klöpffer nachmals aufgegeben ist, keine weitere Widerlegung entgegensetzen zu sollen.

Diejenigen, welche die Bedeutung des ἐνδύσασθαι so-

1) Vgl. a. a. O. S. 30 mit S. 43.



wie das logische Verhältniss zwischen dem Partizipium und dem negirten Adjectivum richtig bestimmen und von denen zugleich die *γυμνότης* zutreffend als Körperlosigkeit<sup>1)</sup> gefasst wird, sind de Wette, Baur, und jetzt Klöpper. Nach ersterem ist der Sinn des Satzes: wie wir denn gewiss voraussetzen, dass jene himmlische Behausung auch ein Körper sein wird. Allein danach, wie in V. 1 die himmlische *οὐκοδομή* der irdischen *οἰκία* gegenübergestellt ist, versteht es sich von selbst, dass erstere nur als eine körperliche Behausung vorzustellen ist. Und wenn der Ausdruck *ἐνδύσασθαι* noch die Möglichkeit offen lassen soll, dass es sich um das Anziehen eines Geistigen handle, so kann das bloss *γυμνός* nicht in prägnantem Sinne das Entblösstsein von einem Körper bezeichnen.<sup>2)</sup> Nach Baur<sup>3)</sup> ist unser Vers lediglich eine Explication des *ἐπενδύσασθαι*, um dem jüdisch-christlichen Bewusstsein, welches an dem Losgelöstsein der Seele von dem Leibe besonders Anstoss genommen, nachdrücklich einzuschärfen, dass im Fall jener Ueberkleidung das Nacktsein ja nicht statt finde. Dieses Nacktsein soll aber nicht speziell durch das Ueberziehen, sondern überhaupt durch das Anziehen, dessen ja der Geist in jedem Falle, er sterbe oder erlebe die Parusie, gewärtig sei, verhütet werden. Baur meint nämlich ganz gegen V. 2 und die sonstigen Aussagen des Apostels, dass das Seufzen nur durch den Aufenthalt im irdischen Leibe verursacht sei, und damit man das Seufzen nicht so verstehe, als wünsche der Apostel bloss von dem gegenwärtigen Leibe erlöst zu sein, bemerke er besonders, dass

---

1) Mit dem Ausdruck *γυμνός* findet Fr. Köstlin a. a. O. S. 275 die körperlose Existenz des Menschen als eine völlige Lahmlegung des Ichs gekennzeichnet, indem er das nackte Samenkorn 1. Kor. 15, 37 vergleicht, welches das Leben nur gebunden in sich trage, zunächst aber als nacktes ohne Leben sei. Allein an der angezogenen Stelle wird das Korn durch das Adjectiv *γυμνός* von der Pflanze nur insofern unterschieden, als es noch nicht Pflanze, sondern nur Korn ist. Wie gekünstelt ist es daher das, was etwa sonst vom Korn im Unterschied von der Aehre gilt, in *γυμνός* ausgedrückt zu finden!

2) Vgl. gegen de Wette auch Meyer.

3) Paulus, 1. Aufl. S. 648.

es sich nicht um ein Verlangen nach Entkleidung, sondern nach Ueberkleidung handle. Allein gerade die Gewissheit, dass er einen Himmelsleib besitzen werde, bewegt den Apostel zum Seufzen, und konnten also die Korinther unmöglich denken, dass jenem nur an der Auflösung des irdischen Leibes gelegen sei. Wenn Baur's Auffassung richtig wäre, hätte Paulus schreiben müssen: wir seufzen in dem gegenwärtigen Leibe, aber wir sehnen uns unser himmlisches Wohnhaus überzuziehen (woraus ihr sehen könnt, dass unser Seufzen nicht auf Ausziehung des Leibes geht), wenn anders das Ueberziehen uns vor Nacktheit bewahrt. Ebenso hätte er in V. 4 so fortfahren müssen, wie Baur paraphrasirt: „Freilich seufzen wir als solche, die in dem Leibe sind, unter der Bürde, es ist aber hieraus nicht zu schliessen, dass wir entkleidet zu werden wünschen, sondern wir wünschen nur überkleidet zu werden, damit das Sterbliche“ u. s. w. Dass aber bei einem derartigen Gedankengang nicht nur das καί, sondern auch das οἱ ὄντες ἐν τῷ σαρκί gänzlich müssig und unverständlich sind, dass ferner die Negation nicht hinter, sondern vor ἐφ' ᾧ stehen müsste, liegt auf der Hand.

So viel nur ist an Baur's Erklärung richtig, dass der Apostel mit dem Bedingungssatz nachdrucksvoll auf den durch das Ueberziehen bewirkten oder vielmehr mit demselben selbstverständlich gegebenen Umstand hinweist, welcher geeignet ist, jede Beunruhigung über die Beschaffenheit des irdischen Leibeslebens, welches ein sterbliches ist und also mit dem Tode endigen wird, auszuschliessen. Nur dann liegt nämlich in der Aussicht, mit dem Himmelsleib überkleidet zu werden, ein Trost über das gegenwärtige Leben im Fleisch und nur dann also lohnt es sich nach dem Ueberkleidetwerden zu verlangen, wenn, was ja aber selbstverständlich, mit der Ueberkleidung der Eintritt des Nacktseins, das der Christ fürchtet, verhütet ist. Weil in der Hoffnung auf Ueberkleidung die befriedigende Gewissheit des Christen, dass die zeitliche Drangsal nur eine ewige Herrlichkeit bereite, gipfelt, hebt der Apostel so nachdrücklich hervor, dass, wenn nicht schon die Aussicht auf das dereinstige Anziehen des Auferstehungsleibes nach vorhergegangenen Tode, so jedenfalls

das Ueberziehen des himmlischen Leibes über den irdischen die Gefahr des Nacktseins ausschliesse. Das Uebel des Nacktseins ist nämlich durch die in V. 1 ausgesprochene Gewissheit insofern noch nicht hinlänglich beseitigt, als es für den vor der Parusie Sterbenden die Zwischenzeit zwischen Tod und Auferstehung ausfüllt. Deshalb genügt dem Apostel jene Gewissheit zur Begründung des in Cap. 4 am Ende Ausgeführten noch nicht und erinnert er in V. 2 weiter an das ihn beseelende Verlangen nach Ueberkleidung. Dieses Verlangen hegt er aber natürlich nur, wenn durch seine Erfüllung das Bedürfniss, mit Nacktheit verschont zu bleiben, entsprechende Befriedigung findet. Geschieht das aber, wie V. 3 angelegentlich geltend macht, so enthält das seufzende Sehnen nach Ueberkleidung allerdings den stärksten Antrieb die gegenwärtige Drangsal nur als wirkende Ursache der zukünftigen Herrlichkeit in Anschlag zu bringen. Nur wenn man den Umstand, dass dem Apostel alles darauf ankommt die Grundlosigkeit der Scheu vor dem Nackterfundenwerden recht deutlich an's Licht zu stellen, nicht gebührend würdigt, kann man unsrer Auffassung von V. 3 den Vorwurf machen, dass sie den Apostel etwas Triviales, die Erkenntniss seiner Leser nicht Bereicherndes sagen lasse. Wie Klöpffer in seinem früheren Aufsatz S. 22 f. an zwei paulinischen Stellen treffend illustriert hat, dass mit εἶγε das, was an sich factisch feststeht, nur in der Form der Bedingung ausgesprochen werde, um es den Lesern in's Gedächtniss zu rufen und desto eindringlicher einzuschärfen, hat er dementsprechend im Commentar seinen früheren Anstoss an dem naturgemässen Sinn der Worte überwunden und, sofern es sich allein um das Verständniss des dritten Verses handelt, eine mit der unsrigen übereinstimmende Auslegung vorgetragen.

Wenn man in V. 2 ἐν τούτῳ fälschlich mit „in diesem Zelt“ übersetzt hat, erscheint es als eine müssige Wiederholung, dass in V. 4 noch einmal nachdrücklich hervorgehoben wird, dass das Seufzen noch innerhalb der gegenwärtigen Leibeshütte stattfindet. Wenn man in V. 3 eine nebensächliche, den Zusammenhang unterbrechende Bemerkung gefunden hat, ist die Anknüpfung mit καὶ γάρ in V. 4

an den entfernten Satz in V. 2 nicht ohne Schwierigkeit. Wenn man dagegen wie wir in dem Bedingungssatz eine sonderliche Herauskehrung des grossen Gewinnes, der mit der Verwirklichung des erschten Ueberziehens gegeben ist, und also in V. 2 u. 3 einen einheitlichen Gedanken erkannt hat, schliesst sich die in V. 4 folgende Begründung passend und ungezwungen an. Der Apostel hat das Bedürfniss den Umstand, dass die Gewissheit von der einstigen Erlangung einer himmlischen Leiblichkeit in ihm das seufzende Verlangen nach Ueberkleidung mit derselben erregt, noch weiter zu begründen. Es ist nämlich nicht ohne Weiteres ersichtlich, inwiefern die Hoffnung auf den Besitz des Himmelsleibes die in V. 2 ausgesprochene Empfindung erwecken muss. Man könnte denken, dass bei der Aussicht, dereinst mit dem Herrlichkeitsleibe angethan zu werden, für jetzt wenigstens kein Grund zum Seufzen und zu einem Wunsche, der über die in V. 1 bezeugte Hoffnung wesentlich hinausgeht, vorhanden wäre und höchstens im Falle des eintretenden Todes ein Seufzen sich geltend machen möchte. Deshalb weist der Apostel zur Begründung seines in V. 2 bekannten Verlangens darauf hin, dass er auch als ein noch im Leibe Befindlicher, noch ehe der Tod an ihn herantrete, Veranlassung zum Seufzen habe, indem er sich in diesem Leibe beschwert fühle, und zwar, wie er als Grund dafür hinzufügt, weil er nichts aus-, sondern überanziehen wolle. So lange er nämlich im Leibe sich befindet, hat er Aussicht denselben einmal ausziehen zu müssen, und keine Gewissheit das Vorrecht des Ueberanziehens zu erlangen. Darum fühlt er sich beschwert, indem er so ungern das Ausziehen erleben und damit dem Nacktsein anheimfallen, viel lieber durch die Ueberkleidung sein Sterbliches von dem Leben verschlungen sehen möchte.<sup>1)</sup>

---

1) Damit erledigt sich der Einwand Klöpffer's (in dem angeführten Aufsatz S. 41), dass das Verlangen nach Verminderung von etwas Schlimmem und nach Erreichung von etwas Herrlichem keine Beschwermiss verursachen könne. Jenerkennt eben völlig, dass die Gewissheit dereinst das himmlische Kleid zu bekommen, das Verlangen nach seiner Ueberziehung und eben damit das Seufzen im gegen-

Indem wir hier unsere Untersuchung abbrechen, sei nur noch bemerkt, dass wir in der Fassung der folgenden, bis V. 10 reichenden Gedankenreihe im Wesentlichen mit Meyer (5. Aufl. 1870) einverstanden sind.

wärtigen Leibe hervorruft. Klöpffer sieht mit  $\epsilon\eta'$   $\tilde{\eta}$  nicht den Grund für das  $\beta\alpha\rho\acute{o}\upsilon\mu\epsilon\nu\alpha\iota$  eingeführt, sondern übersetzte es früher mit quapropter, „unter welcher Voraussetzung“, jetzt mit „um weswillen, weshalb“. Allein  $\epsilon\eta'$   $\tilde{\eta}$  heisst im N. T. immer „darum, weil,“ vgl. Röm. 5, 12; Phil. 3, 12; 4, 10.



# Minucius Felix' Verhältniss zu Athenagoras.

Von

Dr. Georg Loesche

in Berlin.

In neuerer Zeit ist der Roman des Minucius Felix wieder mehrfach auf die Tagesordnung gesetzt, meist in chronologischem Interesse, und er gebietet jetzt über den Zeitraum von 180 (sogar 160) bis 303.<sup>1)</sup> Dabei ist ein Punkt freilich schon öfters angedeutet, aber noch nicht näher in Betracht gezogen, nämlich das Contactverhältniss zwischen diesem Dialog und der Bittschrift des Athenagoras. Dieses etwas zu erhellen, wollen die folgenden Zeilen versuchen und damit einen neuen Beitrag liefern zu den Quellen des Lateiners, welcher, hochgebildet und reichbegabt, in seiner musivischen Arbeit so viele Steine geistreich komponirt hat.<sup>2)</sup>

1) Ad. Ebert, Tertullian's Verhältniss zu Minuc. Felix, im 5. Bd. der Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissensch., S. 321—386. Ders., Geschichte der Litteratur des M. A. im Abendlande, Bd. 1 (Geschichte der christl.-latein. Litteratur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Karl's des Grossen), Leipzig, F. C. W. Vogel, 1874. S. 25.

Keim, Celsus' Wahres Wort. Zürich, Orelli, Füssli & Co., 1873. S. 261—273. Ders., Rom und das Christenthum. Aus Keim's handschriftlichem Nachlass hrsggbn. von H. Ziegler, Berlin, G. Reimer. 1881, S. 468—486.

Dräsecke, Jahrb. f. protest. Theol., 1881, Heft 3, S. 476. Möller, ibid. Heft 4, S. 757. (Friedländer, Darstell. aus der Sittengesch. Rom's. I S. 348, Anm. 1). Auf der anderen Seite: Hartel, Ztschr. f. d. österr. Gymnas. 1869, S. 348—368, und namentlich: Vict. Schultze, Jahrb. f. protest. Theol. 1881, Heft 3, S. 485—506.

2) cf. C. Behr, Der Octavius des Min. Felix und sein Verhältniss zu Cicero's Büchern de nat. deorum. Gera 1870. Octavius. Ein

Dass, wenn der eine Schriftsteller den anderen benutzt hat, Min. Felix der abhängige ist, dafür spricht vor Allem der Umstand, dass er, wie Keim<sup>1)</sup> überzeugend nachgewiesen hat, tiefe Spuren von dem Einfluss Celsus' zeigt, dessen „Wahres Wort“ um 178 anzusetzen; Athenagoras aber schrieb um 177; dafür fällt ferner in's Gewicht, dass er überhaupt bei anderen Autoren starke Anleihen macht; dass einige unten herausgehobene Stellen (Octav. 18, 4. Athen. 16, 1), rein literarisch betrachtet, ziemlich deutlich die Priorität des Griechen zu erkennen geben; endlich auch, dass es viel näher liegt, dass der Lateiner, mag er nun in Rom oder in Afrika geschrieben haben, den Athener vor sich hatte als umgekehrt.

Um das Benutzungsverhältniss wahrscheinlich zu machen, genügt es natürlich nicht, Stoffverwandtschaft, Anklänge, Aehnlichkeiten im Allgemeinen nachzuweisen. sondern eine Uebereinstimmung bis auf Worte, Phrasen, Beispiele aufzuzeigen. Denn bei der Aehnlichkeit der Materien ist ein beträchtliches, allerdings im Einzelnen schwer zu konstatiren- des gemeinsames Eigenthum der Gebildeten, der Christen, der Apologeten in Anschlag zu bringen.<sup>2)</sup> Gleichwohl wird es zur Vorbereitung für den speziellen Theil dienlich sein, die zwischen Athenagoras und Min. Felix sich findenden

---

Dialog des M. Minucius Felix übersetzt von B. Dombart. II. A. Erlangen, Deichert, 1881, namentlich S. 135. 136: Seneca und Min. Felix. Vielleicht auch zu erwägen: Octav. 22, 1 und Plutarch de Iside et Osiride c. 70 Schluss. Octav. 23, 1. 2. 8 und Plutarch, de audiendis poëtis, c. 2 (Octav. 23 und Lucian, der überwiesene Juppiter c. 8) (? Octav. 17, 1. — 32, 6 und Marc Aurel, τὰ εἰς ἑαυτὸν. VI, 11.—XII, 28). In Bezug auf Justin cf. Anmerk. 2 dieser Seite; in Bezug auf Celsus das Folgende.

1) Celsus' Wahres Wort, S. 157. 167.

2) cf. z. B. über die Dämonologie bei den Heiden, Keim-Ziegler a. a. O. S. 280. 285, bei den Juden Hausrath, Neutestamentl. Zeitgesch., 2. Aufl. I. S. 109; über Gottesdienst ohne Opfer, den Spott über die Götter, Keim-Ziegler, a. a. O. S. 34. 22. 446. 491. Ferner zu vergleichen:

Justin. Apol. I, 10. 12. 43 — I, 5. II, 5 — I, 5. 54 — I, 58. 62. II, 1 — I, 15 — I, 27 — I, 29.

Athenagoras c. 32. — c. 26. — c. 23. — c. 27. — c. 33. — c. 34. — c. 33.

Minuc. Felix c. 9, 28 — c. 32 — c. 26. 27 — c. 26—28. — c. 31 — c. 31 — c. 31.

allgemeinen Berührungspunkte in den Blick zu fassen, weiter den Tenor des Vortrags und die Art der apologetischen Behandlung, um ihre Congenialität und Annäherungsmotive in's Licht zu setzen.

### I. <sup>1)</sup>

#### A. Verwandschaft in stofflicher Beziehung.

Die Christen werden auf unerwiesene Anklagen hin verfolgt, ihr blosser Name genügt zur Verurtheilung (Ath. 1. 2. 35. Oct. 28). Diagoras das Beispiel eines Atheisten sans phrase (Ath. 4. Oct. 8). Euhemeristische Deutung der Göttergenealogieen (Ath. 17. 18. 28. 29. 30. Oct. 19. 20. 21. 29). Physiologische Behandlung der Mythologie (Ath. 22. Oct. 19). Ueber die anthropopathische Auffassung der Gottheit bei den Heiden (Ath. 21. 30. Oct. 21. 23. 26), über Götterzeugung (Ath. 23. 30. Oct. 21), über die Missgestalten der Götter (Ath. 20. Oct. 19. 20). So viel Städte, so viel Götter! (Ath. 14. Oct. 6). Gründe für die Opferunterlassung seitens der Christen (Ath. 13. Oct. 32). Thorheit der Statuenanbetung (Ath. 15. Oct. 23). Charakteristik der Dämonen (Ath. 23—27. Oct. 26—28). Gottes Wesen (Ath. 4. — 7. 10. 13. 16. — 31. — 8. 10. 22. 23. — 6. 23. Oct. 17. 18. 19. — 32. 33. — 5. 17. 19. 34. — 19. 23). Von der Vorsehung (Ath. 4. 7. 10. — 13. 16. — 19. — 24. 25. Oct. 18. — 17. 18. — 20. — 5. 17. 18). Ueber den christlichen Glauben an ein ewiges Leben (Ath. 11. 12. 36. Oct. 34. 35). Vom Zweck der Ehe (Ath. 33. Oct. 31), ewiger Jungfräulichkeit (Ath. 33. Oct. 31). Abscheu vor Blutschande (Ath. 3. 31. 32. Oct. 29—31. 35. 37. 38), vor Kinds-

---

1) Athenagorae Philosophi Atheniensis Opera. Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi. Edid. Otto. Vol. VII, Jenae 1857.

Die Schriften des christlichen Philosophen Athenagoras aus Athen. Aus dem Urtext übersetzt, eingeleitet und erläutert von Aloys Bieringer. Kempten, Jos. Kösel. 1875.

M. Minucii Felicis Octavius. Rec. et comment. crit. instruxit C. Halm. Corpus scriptor. eccles. latinor. Vol. II. Wien 1867.

Des M. Minucius Felix Octavius übersetzt und erläutert von Aloys Bieringer. Kempten, Jos. Kösel. 1871.

Dombart, a. a. O.

mord (Ath. 35. Oct. 30), vor dem Anblick eines Gemordeten (Ath. 35. Oct. 30), vor den Gladiatorenspielen (Ath. 35. Oct. 37). Lächerlichkeit der altväterlichen heidnischen Gebräuche (Ath. 1. Oct. 20). Frömmigkeit bei ungebildeten Christen (Ath. 11. Oct. 5). Uebereinstimmung der Christen mit den Philosophen (Ath. 6. 7. — 24. — 5. 24. — 19. — 22. — 36. Oct. 18. 19. 20. — 26. — 19. — 34. — 34). Die höhere Autorität der Propheten gegenüber von den Philosophen (Ath. 7. 9. Oct. 34). Die durch die Dichter entstandenen Nachtheile (Ath. 10. 24. Oct. 23). Die Sophistik (Ath. 24. Oct. 38).

Neben diesen vielen Parallelen ist es nicht unwichtig, auf die zahlreichen Punkte hinzuzeigen, in welchen Minuc. Felix von Athenagoras sich unterscheidet, wovon der Grund häufig in der mehr römischen Gesinnung und Bildung des ersteren liegt. Zu vergleichen sind die variirenden Aussagen über Rhea-Astarte (Ath. 20. 23. 32. Oct. 6), Demeter-Ceres (Ath. 20. Oct. 6. 21. 22), Aristoteles (Ath. 16. 23. Oct. 19), Herkules (Ath. 4. 20. 29. Oct. 22. 23), Apollo (Ath. 30. Oct. 22), Asklepios-Aeskulap (Ath. 29. Oct. 22), Aeneas (Ath. 21. Oct. 23), Briareus (Ath. 18. Oct. 23), Ares-Mars (Ath. 21. Oct. 23. 25). Ferner ist zu markiren die Verschiedenheit der Ausführung über das Anbeten von Bildern und Statuen (Ath. 15. 17. Oct. 23), über die Vorsehung (namentlich Ath. 13. 16. 24. 25. Oct. 17. 18), über das künftige Gericht (Ath. 12. Oct. 35); der Motivirung der christlichen Bezeichnung von „Brüdern und Schwestern“ (Ath. 32. Oct. 31); der Illustration zu der Lächerlichkeit der heidnischen Cultgebräuche (Ath. 26. Oct. 24) und der Orakelsprüche (Ath. 21. Oct. 26); der Verhöhnung der missgestalteten Götter (Ath. 20. Oct. 20. 22); der Beispiele von der stets beobachteten Verläumdung der Tugend (Ath. 31. Oct. 36).

## B. Die Art der apologetischen Behandlung.

Unsere beiden Apologeten führen allgemeine Grundsätze der Vernunft, des Rechts, der Staatsraison in's Treffen (Ath. 1—3. 15. 16. 22. 26. 28. 35. Oct. 16. 20. 28); sie rufen die Geschichte, die Dichter und Philosophen zu Zeugen auf (Ath.

4—7. 17—19. 23. 28. 29. Oct. 19. 35); sie stellen den Anthropomorphismus, Anthropopathismus, ja die Scheusslichkeit der Götter bloss (Ath. 21. — 28. — 20. Oct. 23. 25. 27. — 22. 37. — 20. 22); ergehen sich in der Persiflage der heidnischen Kulte (Ath. 20. Oct. 22—24. 26); weisen die gegen die Christen geschleuderten Vorwürfe als unsinnig nach und zurüch (Ath. 14. 26. Oct. 21—24. [26.] 32) und retorquieren sie auf die Ankläger (Ath. [12]. 32—36. Oct. 25. 28. 30. 31. 37); sie versuchen eine spekulative Begründung des christlichen Glaubens (Ath. 8. 9. [10. 15. 16.] 27. Oct. 17. 29. 32—34, und konfrontiren die christliche Moral in ihrer Reinheit mit der heidnischen (Ath. 11—13. 31—33. Oct. [25.] 30. 31. 35. 37. 38).

### C. Der Tenor des Vortrags.

Athenagoras sowohl als Min. Felix lassen das volle Bewusstsein ihres guten Rechts tapfer heraustreten. Sie schonen weder die Obrigkeit noch die Unterthanen, wenn auch Athenagoras gegenüber den Herrschern meist leiser tritt, ja der Schmeichelei zuweilen sehr nahe kommt (cf. c. 6. 9. 10. 18. 23. 24. 31. 37, ziemlich scharf allerdings c. 1), während der Lateiner heftig genug dreinfährt (cf. c. 25. 37). Sie scheuen sich nicht die anerkannten Grössen anzutasten und den Philosophen einen Schlag zu versetzen. Mit keckem Freimuth wird das Heidenthum kritisirt, der Unglaube und Aberglaube gegeisselt und dem Gelächter preisgegeben, daneben in satten Farben die Hoheit des Christenthums gemalt. Die sarkastische Ader quillt bei Beiden, aber im Octavius ein gutes Theil reichlicher und kräftiger (c. 23—28. 38) als bei dem Athener (c. 4. 20. 34). Sie halten die Mitte zwischen gelehrter und volksthümlicher Art.

## II.

Wir treten nun in den speziellen Theil ein, welcher das Benutzungsverhältniss zwischen Athenagoras und Min. Felix und, nach dem Früheren, die Abhängigkeit des Letzteren durch Gegenüberstellung der auffallendsten Stellen wahrscheinlich zu machen versucht.



## Athenagoras' Bittschrift.

## Octavius.

- 33, 1. . . . τῶν ἐν τοῦτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν, μέχρι καὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἡδέων.
- 12, 5. (Worte des Cäcilius)  
.. honestis voluptatibus abstinētis.
- 16, 1. . . . ἀλλ' οὐ τοῦτον (sc. καλὸν τὸν κόσμον), ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον· Οἱ δὲ γὰρ οἱ πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενοι ἐπίσκοποι, παραλιπόντες ὑμᾶς τοὺς ἄρχοντας καὶ δεσπύτας θεοραπεύειν . . . ἐπὶ τὸ σεμνὸν τῆς καταγωγῆς ὑμῶν καταφεύγουσιν, ἀλλὰ τὴν μὲν βασιλικὴν ἐστίαν τὴν ἄλλως ἐντυγχίντες αὐτῇ θαυμάζουσι καλῶς ἡσκημένην, ὑμᾶς δὲ πάντα ἐν πᾶσιν ἄγουσι τῇ δόξῃ.
- 18, 4. Quod si ingressus aliquam domum omnia ex-culta, disposita, ornata vidisses, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem. ita in hac mundi domo cum caelum terramque perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem.
- 28, 1. (Ἡρόδοτος μὲν οὖν καὶ) Ἀλέξανδρος ὁ τοῦ Φιλίππου ἐν τῇ πρὸς τὴν μητέρα ἐπιστολῇ . . . φασὶ παρ' ἐκείνων ἀνθρώπων αὐτοὺς (= θεοὺς) γενέσθαι μαθεῖν.
- 21, 3. Alexander ille Magnus insigni volumine ad matrem suam scripsit metu suae potestatis proditum sibi de diis hominibus a sacerdote secretum.
- 14, 14. Ἐπιλείπειν μὲν ἡμέρα τὸ πλῆθος (sc. τῶν θεῶν) καταλέγοντα.
- 21, 9. Otiosum est ire per singulos et totam seriem generis istius (sc. deorum) explicare.
- 23, 28. ἐπεὶ ἀδύνατον γεννᾶν καὶ ἀποκνίσκεσθαι θεοὺς ἐνόμισεν (Ἠλλάτων), ἐπομείων τοῖς γενομένοις τέλει.
- 21, 10. ergo nec de mortuis dii, quoniam Deus mori non potest, nec de natis, quoniam moritur omne quod nascitur.

## Athenagoras' Bittschrift.

14, 15. τὸ δὲ κατ' Αἰγυπτίους  
 μὴ καὶ γελοῖον ἦ; τύπον-  
 ται γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς τὰ  
 στήθη κατὰ τὰς πανηγύρεις  
 ὡς ἐπὶ τετελευτηκόσι καὶ  
 θύουσι ὡς θεοῖς.

21, 1. Ἐστῶσαν τοῖνυν (οἱ θεοὶ)  
 σακροειδεῖς ἀλλὰ κρείτ-  
 τους μὲν θυμοῦ καὶ ὀργῆς  
 ... κρείττους δὲ λύπης....

21, 7. ὅταν δὲ ὁ πατὴρ ἀν-  
 δρῶν τε θεῶν τε ὀδυρόηται  
 μὲν τὸν υἱόν·

Αἰ αἰ ἐγὼν, ὅτε μοι Σαρπη-  
 δόνα φίλτατον ἀνδρῶν  
 μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Με-  
 νοιτιάδαο δαμῆναι.

ἀδυνατῇ δὲ ὀδυρόμενος τοῦ  
 κινδύνου ἐξαρπάσαι·

Σαρπηδῶν Διὸς υἱός, ὃ δ' οὐδ'  
 ᾧ παιδὶ ἀμύνει·

τίς οὐκ ἂν τοὺς ἐπὶ τοῖς τοι-  
 οῦτοις μύθοις φιλοθέους,  
 μᾶλλον δὲ ἀθέους, τῆς ἀμα-  
 θίας καταμέμφοιτο;

21, 13. τιτρωσκέσθω μηδὲ Ἀφ-  
 ροδίτῃ ὑπὸ Διομήδους  
 τὸ σῶμα, . . . (21, 14) ἢ  
 ὑπὸ Ἄρεως τὴν ψυχὴν.

21, 31. Ἀλλὰ καὶ θητεύ-  
 ουσιν (οἱ θεοὶ) ἀνθρώποις·  
 Ω δώματ' Ἀδμήτει', ἐν οἷς  
 ἔτλην ἐγὼ

Θῆσαν τράπεζαν αἰνέσαι,  
 θεός περ ὦν.

## Octavius.

22, 1. Isiaci miseri caedunt  
 pectora ... nonne ridiculum  
 est, vel lugere quod colas  
 vel colere quod lugeas?

23, 3. Homerus praecipuus  
 bello Troico deos vestros ...  
 in hominum rebus et actibus  
 miscuit. Jovem narrat Sar-  
 pedonem filium, quoniam  
 morti non potuit eripere  
 cruentis imbribus flevisse.

23, 3. Homerus ... sancitavit  
 Venerem, Martem vinxit.

23, 5. alibi... Apollo Admeto  
 pecus pascit.

## Athenagoras' Bittschrift.

## Octavius.

... Οὐκοῦν κρείττων Ἀδ-  
μιτος τοῦ Θεοῦ.

34, 6. οὗτοι δὲ ἅ συνίσασιν  
αὐτοῖς καὶ τοὺς σφετέρους  
λέγουσι θεοὺς, ἐπ' αὐτῶν  
ὥς σεμνὰ καὶ τῶν θεῶν  
αὐτὰ ἀνχοῦντες, ταῦτα  
ἡμᾶς λοιδοροῦνται.

24, 28. Ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ  
λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα (sc.  
τοὺς ποιητάς).

21, 37. ὥς ψευδόμαντιν κα-  
κίζει τὸν Ἀπόλλω ὁ Αἰσχύ-  
λος.

23, 8. Πλάτων δὲ, τὰ ἄλλα  
ἐπέχων, καὶ αὐτὸς εἰς τε  
τὸν ἀγένητον Θεόν . . .  
καὶ εἰς δαίμονας τέμνει.

27, 13. δαίμονες . . . ἐπιβα-  
τεύοντες αὐτῶν τοῖς νοή-  
μασιν.

27, 11. δαίμονες . . . προσλα-  
βόντες τὰς ψευδοδόξους  
ταύτας τῶν πολλῶν τῆς  
ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας  
αὐτοῖς ὥς ἀπὸ τῶν εἰδώ-  
λων καὶ ἀγαλμάτων . .  
εἰσερεῖν παρέχουσιν.

27, 14. καὶ ὅσα καθ' ἑαυτήν,  
ὥς ἀθάνατος οὖσα, λογι-  
κῶς κινεῖται ψυχῇ, ἢ προ-  
μνηνύουσα τὰ μέλλοντα ἢ  
θεραπεύουσα τὰ ἐνεστη-

23, 7. Quae omnia (deorum  
flagitia) in hoc prodita, ut  
vitiis hominum quaedam  
auctoritas pararetur.

23, 8. his figmentis (sc. poë-  
tarum) . . . miseri conse-  
nescunt, cum sit veritas ob-  
via.

26, 6. cum jam Apollo versus  
facere desisset: cujus tunc  
cautum illud et ambiguum  
defecit oraculum.

26, 12. quid Plato, qui invenire  
Deum negotium credidit,  
nonne et angelos sine negotio  
narrat et daemones?

26, 12. daemones . . . illabi  
pectoribus humanis.

27, 1. daemones . . . sub statu-  
is et imaginibus consecratis  
delitescunt et afflatu suo  
auctoritatem quasi praesen-  
tis numinis consequuntur.

27, 2. daemones . . irrepentes  
etiam corporibus occulte  
ut spiritus tenues morbos  
fingunt . . . ut . . . remissis  
quae constrinxerant, curasse

## Athenagoras' Bittschrift.

κότα, τοιούτων τὴν δόξαν  
καρποῦνται οἱ δαίμονες.

26. καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἰδῶλα  
αὐτοὺς ἔλκοντες οἱ δαίμονες  
εἰσιν οἱ προειρημένοι.

26. καὶ οἱ μὲν . . . . δαίμονες  
. . . οἱ προστετηκότες τῷ  
ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ  
ταῦτα περιλιχιάμενοι. 27.  
. . . οἱ περὶ τὴν ὕλην δαί-  
μονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσ-  
σας καὶ τὸ τῶν ἱερέων  
αἷμα ὄντες.

34, 20. οἱ γὰρ . . . . καταγω-  
γὰς ἀθέτους πεπονημένοι.

26, 6. καὶ ἡ μὲν ἐν Ταύροις  
φονεῖ τοὺς ξένους.

35, 7. οὓς γὰρ ἴσασιν οὐδ'  
ιδεῖν καὶ δικαίων φονεύο-  
μενον ὑπομένοντας.

31, 2. καὶ οἰόμενοι τῷ δεδίτ-  
τεσθαι . . . πικροὺς καὶ  
ἀπαραιτήτους τῇ τῶν αἰ-  
τιῶν ὑπερβολῇ τοὺς ἄρχον-  
τας παρασκευάσειν.

32, 11. μέχρις ἐννοίας κριθη-  
σομένοις. 1, 24. ἐγκλήματα  
ὃ ἡμῖν μὲν οὐδὲ μέχρις  
ὑπονοίας.

31, 4. πρὸς εἰδότας παίζοντες  
ὅτι ἄνωθ' ἐν πῶς ἔθος καὶ  
οὐκ ἐφ' ἡμῶν μόνον, κατὰ

## Octavius.

videantur . . . hinc sunt et  
furentes, . . . vates . . . par  
et in illis instigatio dae-  
monis.

27, 2. daemones . . . ut ad cul-  
tum sui cogant.

27, 2. ut (sc. daemones) nidore  
altarum vel hostiis pecu-  
dum saginati remissis quae  
constrinxerant, curasse vi-  
deantur.

28, 11. id in se mali facinoris  
admittunt quod nec aetas  
potest pati mollior nec cogi  
servitus durior.

30, 4. Tauris etiam Ponticis  
et Aegyptio Busiridi ritus  
fuit hospites immolare.

30, 6. nobis homicidium nec  
videre fas nec audire.

31, 1. daemonum coitio . . .  
mentita est . . . ut ante ex-  
ploratam veritatem homines  
a nobis terrore infandae  
opinionis averteret.

35, 6. vos scelera admissa pu-  
nitis, apud nos et cogitare  
peccare est. 32, 9. deus in-  
terest cogitationibus nostris.

36, 8. calamitas saepius dis-  
ciplina virtutis est . . . omnes  
adeo vestri viri fortes, quos

## Athenagoras' Bittschrift.

τινα θεῖον νόμον καὶ λόγον  
παρηκολούθηκε, προσπολε-  
μεῖν τὴν κακίαν τῇ ἀρετῇ.  
31, 5. οὕτω καὶ Πυθαγόρας  
... κατεφλέχθη πυρί, κτέ.  
... Ἡράκλειτος καὶ Δημό-  
κριτος — Σωκράτης.

12, 3. ... τὸν μέτριον καὶ  
φιλάνθρωπον καὶ εὐκατα-  
φρόνητον βίον αἰρούμεθα,  
οὐδὲν τηλικούτον πείσεσθαι  
κακὸν ἐνταῦθα νομίζοντες,  
κὰν τῆς ψυχῆς ἡμᾶς ἀφαι-  
ρῶνται τινες, ὧν ἐκεῖ κο-  
μιούμεθα τοῦ πράου καὶ  
φιλάνθρωπου καὶ ἐπιεικοῦς  
βίου παρὰ τοῦ μεγάλου δι-  
καστοῦ.

11, 19. οὐ γὰρ λόγους δια-  
μνημονεύουσιν, ἀλλὰ πρά-  
ξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύου-  
σιν. 33, 7. οὐ γὰρ μελέτη  
λόγων ἀλλ' ἐπιδείξει, καὶ  
διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέ-  
τερα.

Wir schliessen mit der Herbeiziehung einiger Stellen  
aus Athenagoras' zweiter Schrift:

Athenagoras, Ueber die  
Auferstehung der  
Todten.

4, 1. οὗτοι δὲ γέ γασιν πολλὰ  
μὲν σώματα τῶν ἐν ναυα-  
γίοις καὶ ποταμοῖς δυσθα-  
Jahrb. f. prot. Theol. VIII.

## Octavius.

in exemplum praedicatis,  
aerumnis suis inclyti florue-  
runt... 37, 3. Scaevola, Aqi-  
lius, Regulus.

36, 9. ... Deus nobis nec non  
potest subvenire nec de-  
spicit, cum sit et omnium  
rector et amator suorum,  
... sed in adversis unum-  
quemque explorat et exa-  
minat, ... usque ad extre-  
mam mortem voluntatem  
hominis sciscitatur, nihil sibi  
posse perire securus. 38.  
quieti, modesti, Dei nostri  
liberalitate securi spem fu-  
turae felicitatis animamus.

38, 6. nos qui non habitu sa-  
pientiam sed mente prae-  
ferimus, non eloquimur  
magna, sed vivimus.

## Octavius.

11, 4. quasi non omne corpus  
etsi flammis subtrahatur,  
annis tamen et aetatibus



Athenagoras, Ueber die  
Auferstehung.

νάτων ἰχθύσι γενέσθαι  
τροφὴν, πολλὰ δὲ τῶν ἐν  
πολέμοις θνησκόντων ἢ  
κατ' ἄλλην τινὰ τραχυτέ-  
ραν αἰτίαν καὶ πραγμάτων  
περίστασιν ταφῆς ἀμοι-  
ρούντων τοῖς προστυγχά-  
νουσι ζώοις προκεῖσθαι βο-  
ράν. 8, 11. . . . διακρι-  
θέντα . . . ἐνοῦται προσ-  
φυῶς ἕκαστον ἑκάστῳ, καὶ  
πυρὶ καυθῇ καὶ ὕδατι  
κατασαπῇ καὶ ὑπὸ θηρίων  
ἢ τῶν ἐπιτυχόντων ζώων  
καταδαπανηθῇ, καὶ τοῦ  
παντός σώματος ἐκκοπὴν  
προδιαλυθῇ τῶν ἄλλων  
μερῶν.

## Octavius.

in terram resolvatur, nec  
intersit, utrum ferae diripi-  
ant an maria consumant  
an humus contegat an  
flamma subducatur.

## Lucio Paolo Roselli.

Von

Prof. Dr. Benrath.

Der Brief, welchen Melanchthon unter dem 6. Juli 1530, gerade zwei Wochen nach der feierlichen Uebergabe der Augsburger Confession, an den päpstlichen Legaten Campeggi richtete, war darnach angethan, die schwersten Besorgnisse auf Seiten der Evangelischgesinnten zu erregen. Denn er sucht die vorhandenen Differenzen in der Lehre zu leugnen und die im Cultus abzuschwächen, und drückt zugleich die Anerkennung der päpstlichen Autorität in so unbedingter Weise aus, dass man sich nur den damaligen Stand der Dinge in Deutschland, die gefährliche Krise, welche der Protestantismusebendurchmacht, zu vergegenwärtigen braucht, um den vernichtenden Einfluss zu schätzen, mit dem ein solches Vorgehen die Zukunft der ganzen Bewegung bedrohte. Hiess es doch in dem Briefe nach einer von Ergebenheit gegen den Adressaten überfliessenden Einleitung u. A.: „Von Dogmen haben wir keins, das von der römischen Kirche abweiche“ — „wir sind bereit, der römischen Kirche zu gehorchen, sofern diese nur gemäss ihrer stets bewiesenen Milde einiges Wenige entweder übersieht oder nachlässt, was wir auch beim besten Willen nicht mehr im Stande sein würden zu ändern“ — und „wir verehren (reverenter colimus) die Autorität und die ganze Kirchenleitung, wie der römische Papst sie ausübt, wenn er uns nur nicht von sich weist“ u. dgl.

Eine solche Sprache im Munde desjenigen Mannes, dem die theologische Vertretung der protestantischen Sache in erster Linie anvertraut war, ist den Späteren als so unglaublich

erschieden, dass Manche, wie Chytraeus, lieber die Echtheit des Schreibens in Abrede gestellt haben. Allein bezüglich der letzteren kann, da noch mehrere gleichzeitige gut verbürgte Auslassungen Melanchthon's nach der nämlichen Seite hin ganz dasselbe Gepräge tragen, besonders jetzt, wo wir die Aeussierung Campeggi's über eine derselben in einer Depesche an die Curie (bei Lämmer, *Monum. Vatic.*, S. 52.) vor Augen haben, gar nicht mehr gezweifelt werden. Nur Eins konnte eine Zeit lang streitig sein, nämlich ob das in den Sammlungen Melanchthonischer Briefe (*Corpus Ref. II*, n. 761) gedruckte Schreiben vom 6. Juli 1530 wirklich an Campeggi, oder nicht vielmehr, wie in einigen Handschriften die Adresse lautet, an den venetianischen Gesandten Tiepolo gerichtet gewesen sei. Da aber Melanchthon selbst in einem Briefe an Flacius Illyricus vom 5. Sept. 1556 erklärt, er habe „nie eine Silbe an Tiepolo geschrieben“ (*Corpus Ref. VIII*, n. 6067), so ist kein Zweifel mehr über den wirklichen Adressaten möglich. Dieser hat sich freilich beeilt, dem venetianischen Gesandten von dem demüthigen Schreiben des deutschen Gelehrten Kenntniss und Abschrift zugehen zu lassen. Es lässt sich dies daraus schliessen, dass man schon nach Verlauf von 26 Tagen in Venedig genau darüber informiert war, auch in Kreisen, denen die bei dem Rathe der zehn einlaufenden Depeschen nur auf Umwegen bekannt werden konnten. Schreibt doch an Melanchthon unter dem 1. August ein Freund der evangelischen Bewegung aus Venedig, der schon kurz vorher der beängstigenden Nachrichten Erwägung gethan, die sich über des Reformators Haltung dem Legaten gegenüber verbreitet hatten (*Corpus Ref. II*, n. 801), jetzt einen Brief, der direct auf jenes Schreiben Melanchthon's Bezug nimmt; ja er legt eine Abschrift desselben bei und beschwört Melanchthon, fest zu bleiben und sich nicht von den Listen der Gegner fangen zu lassen (*Corpus Ref. II*, n. 816).

Unterzeichnet ist dieser Brief von Lucius Paulus Rosellius. Der Schreiber sagt von sich, dass er Melanchthon stets geachtet und hoch verehrt habe und dass er in ihm einen Vertheidiger der Sache Christi erblicke. Schon in jenem ersten Briefe hat er auf die verantwortungsvolle Stel-

lung Melanchthon's hingewiesen und daran erinnert, dass Italien, ja die ganze Welt mit Spannung auf den Ausgang des Reichstages hinblicke: selbst den Tod solle der Reformator nicht scheuen, da er die Sache des Evangeliums vertrete.

Wer war dieser Mann, der mit solcher Theilnahme die Sache des deutschen Protestantismus verfolgte?

Die Bearbeitungen der Reformationsgeschichte lassen uns hier im Stich. Auch die eingehenderen Darstellungen des Augsburger Reichstages und der Lebensgeschichte Melanchthon's wissen über Roselli nichts zu melden. Ich gebe im Folgenden einige Notizen über ihn, die, wenn auch das zugängliche Material zu eingehender Charakterisirung seiner Person, Stellung und Theilnahme an der evangelischen Bewegung nicht hinreicht, mir doch nicht ohne ein persönliches und auch allgemeineres Interesse zu sein scheinen. Sie sind zumeist aus den Acten eines Prozesses geschöpft, welchen die kirchliche Inquisition in Venedig im Jahre 1551 gegen Roselli angestrengt hat, und die im dortigen Staatsarchiv unter den Acten des S. Uffizio, Busta 10, aufbewahrt werden.

Lucio Paolo Roselli stammte aus Padua. Im Jahre 1522, wo sein Name zuerst begegnet, ist er bereits Priester und hält sich in Venedig auf; dorthin ist auch 1529, nachdem er als Kaplan in die Dienste des Bischofs von Concordia getreten war, ein Schreiben an ihn adressirt. Es scheint, dass er mittlerweile zum Doktor beider Rechte promovirt worden war — wenigstens findet sich auf dem zweiten Briefe die Bezeichnung: I. V. D. Auch noch 1530 und 1531 wird an ihn nach Venedig geschrieben, und hat er ja auch von dort aus jene beiden Briefe an Melanchthon gerichtet.

Wenn dieselben genugsam den Standpunkt bezeichnen, welchen dieser Priester zur Zeit des Augsburger Reichstages der Reformation gegenüber einnimmt, so ist nach der nämlichen Seite hin auch ein damals an ihn gerichtetes Schreiben von Bedeutung. Ich meine einen Brief, welchen gerade in den Tagen, wo Roselli mit ängstlicher Spannung den Vorgängen in Augsburg folgte, ein italienischer Glaubensgenosse, Francesco Negri aus Bassano, der Verfasser der oftgenannten *Tragedia del libero arbitrio*, von diesseits der Alpen aus an

ihn richtete. Negri war aus Italien geflüchtet und befand sich in Strassburg. Von dort wendet er sich am 5. August 1530 an Roselli in Venedig.<sup>1)</sup> Er habe, schreibt er, zwei Briefe von ihm erhalten, den ersten aber noch ohne Antwort gelassen, weil von Strassburg aus, welches seine Hauptverbindungen nach Frankreich hin habe, sich selten sichere Gelegenheit nach Venedig hin biete. Nun er aber den zweiten Brief als Mahnung erhalten, wolle er nicht länger mit der Antwort zögern, selbst auf die Gefahr hin, dass ganz zuverlässige Gelegenheit sich nicht fände, ihn zu befördern. Bezüglich seines Ergehens und seiner Schicksale seit der Flucht aus Italien verweist Negri auf genaue mündliche Mittheilungen, welche er in der verflossenen Fastenzeit bei Gelegenheit einer verstohlenen Reise nach Oberitalien verschiedenen „Brüdern“ gemacht habe. Roselli möge sich bei einem derselben erkundigen: es seien Padre Aluise Fornasieri aus Padua, jetzt in Venedig, ferner in Padua Padre Bartolomeo Testa, jetzt Hausmeister bei Monsignor Stampa; sodann habe er auf einer Villa in der Nähe von Legnago sich mit Padre Marino Gujoto aus Padua und endlich in Brescia mit Don Vincenzo Mazzi eingehend besprochen. Negri bezeichnet, offenbar auf Roselli's Anfrage hin, kurz aber treffend als Ziel der kaiserlichen Politik, der Papst solle wieder in ganz Deutschland eingesetzt werden, und bittet endlich den Adressaten, dass „er und die übrigen christlichen Brüder Gott inständigst für ihn selbst anflehen möchten“.

Von dieser Zeit an verschwindet für längere Jahre jede Spur von Roselli. Ich möchte aber wohl glauben, dass er an dem Drucke der italienischen Uebersetzung von Luther's „An den christlichen Adel deutscher Nation“, die 1553 in Venedig erschienen ist, nicht unbetheiligt war. Es ist dies nämlich die Schrift, von welcher ein im übrigen unbekannter Giovanni Angelo Odone am 16. Juni 1534 an Butzer schreibt<sup>2)</sup>, und die den Titel führte: *Libro de la Emendatione del stato*

1) Der Brief, von dem zuerst Cantù, *Gli Eretici d' Italia*, III, S. 153 Notiz gab, ist abgedruckt in der *Rivista Cristiana*, 1874, S. 122 ff.

2) Vgl. Schmidt, *Vermigli*, S. 32. Anm. \*\*\*). *Zeitschr. für Kirchengeschichte* IV, 468.



christiano. Von dieser Schrift fanden sich bei der Haus-suchung, welche am 22. und 23. Juni seitens der Inquisition bei Roselli gehalten wurde, „sehr viele“ (*quam plurimi*) Exemplare vor. Das bei den Akten liegende Verzeichniss der confiscirten Bücher ist auch sonst von Interesse. So fand sich in seiner Bibliothek, und zwar in zwei Exemplaren, *Il capo finito*, die Uebersetzung der Erstlingsschrift Sleidan's welche neuerdings wieder von Ed. Boehmer unter den Veröffentlichungen des Literarischen Vereins gedruckt worden ist.<sup>1)</sup> Auch der *Libretto consolatorio a li perseguitati per, la confessione della verità Evangelica*, Mailand 1545 gedruckt fand sich unter Roselli's Büchern vor, sowie die beredte Vertheidigungsschrift, welche Eusebio Salarino 1541 für den im Kerker verkommenen edlen Martyrer der Reformation Girolamo Galateo aus Venedig an den Senat gerichtet hatte. Roselli ist auch selbst schriftstellerisch thätig gewesen. Er verfasste in italienischer Sprache einen Band Dialoge, betitelt: ‚Vom christlichen Glauben und der Wahrheit‘ — gedruckt wurden dieselben nicht, allein unter den Akten befinden sich zwei Abhandlungen, welche wohl zu den Dialogen gehört haben mögen. Es liegt ferner ein Elaborat bei, welches aus einer Schrift Roselli's — vermuthlich eben jenen Dialogen — solche Auszüge enthält, welche dem Censor als ketzerisch erschienen. Dort heisst es u. A.: „S. 5 und 35 behauptet er, dass wir durch die Barmherzigkeit oder Gnade Gottes allein gerettet werden; S. 9 beschuldigt er kirchliche Würden-träger grundlos der Simonie; S. 11 und 12 schliesst er dieselben grundlos vom Heile aus; S. 35 und 36 leugnet er die überschüssenden Werke der Heiligen und das absolute Verdienst derselben; S. 135 bis 138 leugnet er, dass man fasten müsse und erklärt dieses Gebot als Irrthum gegen Gottes Wort“ . . . . Auch noch ein Traktätchen oder fliegendes Blatt scheint von ihm herzurühren, welches offenbar gegen die katholische Indulgenzenlehre gerichtet war: *Questi sono i gran perdoni et indulgentie della plenaria remissione di pena et di colpa concesdute a tutte le chiese et tempj di Dio per tutti*

1) Stuttgart 1879.

i Christiani i quali sono sotto il cielo. Denn auch von diesem fanden sich „sehr viele“ Exemplare in Roselli's Besitz vor.

Der Prozess, welcher nun gegen Roselli eingeleitet war, würde ihm Gelegenheit geboten haben, seine Hinneigung zu den protestantischen Lehren, die sich aus seinem Auftreten zur Zeit des Augsburger Reichstags unwidersprechlich ergibt und die er auch selber eingestanden hat, vor den Feinden des Protestantismus zu bekennen. In jenem ersten Briefe an Melanchthon hatte er einst diesen darauf hingewiesen, dass die Freunde der evangelischen Sache ein Recht darauf hätten, Festigkeit in der wichtigen Frage von ihm zu verlangen. Jetzt war er selbst, zwar nicht öffentlich, aber doch an einer Stelle, wo viel Standhaftigkeit um des Gewissens willen und nicht ohne Frucht, bezeugt worden ist, vor die Entscheidung gestellt, ob bekennen oder verleugnen. Und jetzt sehen wir, dass er, der Melanchthon ermahnt hatte, auch den Tod nicht zu scheuen, wenn er ihn um der Ehre Christi willen erleiden sollte, selbst zurückweicht, als die nämliche Frage an ihn herantritt. Denn nun stellt er zwar in einem vom 3. Nov. 1551 datirten Schriftstück, welches den Akten beiliegt, alle einzelnen Punkte auf, in denen er von der römischen Lehre abgewichen sei — aber nur, um feierlich alles das abzuschwören, was er jemals gegen Bilderdienst, gegen Heiligenverehrung u. s. w. geäußert habe. Diese in dem Gefängnisse bei S. Giovanni in Bragora, wo die Inquisition meist ihre Opfer verwahrt hielt, aufgestellte und dann auch mündlich wiederholte Abschwörungsformel bildet das letzte Aktenstück, welches uns über Roselli's Schicksale aufbewahrt ist; nur noch einmal taucht sein Name auf, und zwar in dem Protokoll über ein am 30. Dec. 1552 seitens der Inquisition mit ihm abgehaltenes Verhör. Da von einer zweiten Verhaftung Roselli's sich keine Spur findet, so wird wohl anzunehmen sein, dass man ihm trotz seiner Abschwörung nicht traute und ihn im Kerker festgehalten hatte. Das stimmt auch mit den Vorschriften der Canones über die Behandlung von Priestern, welche sich Abweichungen von der katholischen Lehre haben zu Schulden kommen lassen — auch wenn sie dafür Abbitte thun — überein.

## Zur Thomas a Kempis Frage.

Von

**J. C. van Slee,**

Prediger zu Brielle (Niederlande).

O. A. Spitzen, Thomas a Kempis als schrijver der Navolging van Christus gehandhaafd. Utrecht, J. L. Beyers 1880.

Wie sich einstmals mehrere Städte Griechenlands um die Ehre des Homerischen Geburtsortes stritten, so sind es, wie bekannt, seit Jahrhunderten drei Nationen gewesen, welche, jede für sich, den Verfasser des bekannten Schriftchens „Die Nachfolge Christi“ in Anspruch genommen haben. Italien, Frankreich und die Niederlande bemühten sich den Beweis zu liefern, dieses goldene Büchlein sei auf ihrem Boden entsprossen. Am wenigsten gelang es den Franzosen, es für ihren berühmten Pariser Kanzler Johann Gerson zu vindiciren. Tüchtiger aber waren die Argumente, welche besonders von den gelehrten Benedictinern angeführt wurden, um eine Abfassung durch den Italienischen Abt von Vercelli, Johann Gersen (de Canabaco), in der Mitte des 13. Jahrhunderts, geltend zu machen, während die Niederlande den Thomas Hamerken von Kempen, regulirten Kanoniker im St. Agnes-Kloster bei Zwolle, † 1471, als Verfasser anerkannten.

Umsonst vertheidigten in vergangenen Jahrhunderten der Jesuit Heribert Rosweyde in seinen „Vindiciae Kempenses“ (1617), Eusebius Amort von Pollingen in seinem „Scutum Kempense“ (1720) und „Deductio critica“ (1762) und Andere die Rechte des Niederländischen Klosterbruders, wider Constantinus Cajetanus, Mabillon und

den Benedictiner Erhard, welche sich als warme Vorfechter der Gersenischen Herkunft gezeigt hatten. Die Streitigkeiten erneuerten sich als in 1830 von Ritter de Grégory ein neues Manuscript der *Imitatio* zu Paris entdeckt war, das um 1550 dem Italienischen Kanoniker Hieronymus de Advocatis angehört hatte und gleichzeitig in der Umgegend Vercelli's aus dem Familienarchive der de Avogadri ein *Diarium* (Tagebuch) an's Licht kam, aus welchem erhellen sollte, dass schon am 15. Februar 1349 ein vollständiger Codex der Nachfolge Christi vorhanden war und Thomas a Kempis der Verfasser nicht sein könnte. Um so mehr versuchten Grégory und später Pater Mella in der *Civiltà Catholica*, wie auch Veratti und Dr. Wolfgrüber in Wien, den Johann Gersen als Verfasser zu erweisen. Viele deutschen Gelehrte jedoch, wie Ullmann in seinen *Reformatoren vor der Reformation*, Pastor Mooren zu Wachendonk in den Nachrichten über Thomas a Kempis, besonders aber Karl Hirsche in den *Prolegomena* zu einer neuen Ausgabe der *Imitatio*, blieben dem Thomas Hamerken treu, wie auch Mgr. Malou, Bischof von Brügge, in den *Récherches sur le véritable auteur de l'imitation*, und der Anglikanische Prediger Kettlewell, welcher in 1877 seine „*Autorship of the de imitatione Christi*“ ausgab. Die eigenen Landsleute des Agnetenbergers berührten diese Streitfrage bisher nur im Vorbeigehen. Moll in seiner *Kerkgesch. v. Nederland voor de Hervorming*. Acquoy, het klooster te Windesheim, und Mgr. van Vree in der Zeitschrift „*de Katholiek* 1851“, brachten nur wenige Zeilen zur Vertheidigung des Thomas a Kempis bei, während Busken Huet in seinen „literarischen Fantasien“ den Gersenisten beifiel. In ihrem ganzen Umfange wurde aber die Frage leider von keinem der Niederländischen Gelehrten erfasst.

Diese augenscheinliche Gleichgültigkeit für die Ehre einer unserer liebenswürdigsten Celebritäten, hatte schon lange den Unmuth des Herrn O. A. Spitzen, Pastor zu Zwolle und vormals Professor am Warmonder Seminar erweckt, um so mehr, da er mit voller Ueberzeugung und auf gewichtige Gründe gestützt, dem Thomas a Kempis die Ab-

fassung der Nachfolge Christi zuschrieb. Dennoch ruhte keine Feder, bis er im Sommer des Jahres 1879 in den Emanuelshäusern zu Zwolle ein neues Manuscript des ersten Buches der *Imitatio* entdeckte, das in unserer Muttersprache aufgestellt, vormals dem Kloster zu Windesheim angehörte, und um seines Alters willen von Pastor Spitzen etwa um 1420 gestellt, über alle vorhandenen Handschriften hinausreicht. Daher setzte er sich zum Schreibtische und es erschien, unter dem an den Kopf dieses Artikels gestellten Titel, in den letzten Tagen des vergangenen Jahres von seiner Hand eine höchst interessante, scharfsinnige und kritisch-genaue Arbeit, in welcher er den Beweis zu liefern versucht, kein Anderer als Thomas a Kempis sei der Verfasser der Nachfolge Christi gewesen.

Folgendes wird von Herrn Spitzen gezeigt: 1. dass die Nachfolge nicht vor dem Anfange des 15. Jahrhunderts entstanden sei; 2. dass ihre Abfassung vor der Mitte dieses Jahrhunderts stattgefunden habe; 3. dass sie auf Niederländischem Boden im Kreise des Windesheimer Klostersvereins ihren Ursprung hat; 4. dass Thomas Hamerken von Kempen als Verfasser betrachtet werden muss, und schliesslich 5. dass die *Imitatio Christi* ohne allen Grund dem Pariser Kanzler Gerson, dem Italienischen Abte Gersen, vollends dem H. Bernardus oder Heinrich Aeger von Kalkar zugeschrieben worden ist.

Ich habe keineswegs den Vorsatz, auseinander zu setzen, wie Pastor Spitzen mit dieser unverkennbar sorgfältigen und schlagenden Beweisführung zu jenem Resultate gekommen ist. Wer an dieser Streitfrage Interesse nimmt, dem empfehlen wir eine genaue Prüfung der ganzen Darstellung. Es sei mir dennoch erlaubt, die Wichtigkeit dieser kritischen Arbeit an's Licht zu stellen durch Erwähnung einzelner schlagender Bemerkungen.

Es kommt, wie es sich denken lässt, hier besonders auf das Alter des Manuscriptes an, welches ganz und gar durch innere Kritik festgestellt werden muss, indem alle Handschriften, welche für die Abfassung der *Imitatio* vor dem 15. Jahrhundert beigebracht werden, nicht datirt sind. Spitzen



prüft sie daher an den für die Palaeographie geltenden Regeln, ob zum Beispiel das *f* und das *s* nach oben oder nach unten verlängert sind, der Punkt auf dem *i* fehlt oder nicht und die älteren oder neueren Zeichen für die Ziffern benützt sind, und stellt als Resultat dieser Untersuchung fest, keine der in Beziehung kommenden Handschriften, auch nicht der im Jahre 1830 zu Paris entdeckte Codex de Advocatis sei vor der Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden. Mit grossem Scharfsinn unterwirft er seiner Kritik besonders auch die Stelle des genannten Diariums, welche nur aus einem Facsimile bekannt ist, indem man das Original sorgfältig Jedermanns kritischem Auge entzieht. Die Stelle lautet: „15<sup>ta</sup> Die dominica mensis februarii post divisionem „factam cum fratre meo Vincentio qui Ceridonii abitat, in „signum fraterni amoris quod hoc temporalibus tantum im- „pulsus negotis feci, dono illi preciosum codicem de Imi- „tatione Xpi quod hoc ab agnatibus meis longa manu teneo, „nam nonnulli antenates mei hujus jam recordarunt.“ Pastor Spitzen weist auf die vielmehr dem neueren 4 als dem älteren 5 gleichende Gestalt in der Datirung, auf den Widerstreit der Motive des Geschenks, nämlich „in signum fraterni amoris“ und „temporalibus impulsus negotiis“, auf die Undenkbarkeit, dass ein solches Tagebuch etwa vier Jahrhunderte unbemerkt geblieben sein sollte und auf vieles Anderes mehr, und spricht als Resultat die unbedingte Unächtheit des Diariums aus.

Giebt es also überhaupt keine Zeugen für eine Entstehung der *Imitatio* vor dem Anfange des 15. Jahrhunderts, so lässt sich aus vielen Manuscripten einzelner Bücher nachweisen, dass die vier Bücher hintereinander abgefasst sind, aber nicht vor 1450 als ein abgeschlossener Band betrachtet wurden. Eine genaue Inhaltsprüfung zeigt deutlich, dass der Verfasser mit Johann Ruysbroek's Schriften bekannt war, dass er ferner fast wörtliche Citate aus dem Tractätlein „van drier staten eens bekierden menschen“ des Windesheimer Klosterbruders Heinrich Mande entlehnt, sowie eine Stelle aus der Epistel ad regularem in Eemsteyn des Johann von Schoonhoven angeführt hat; endlich dass er eine Anspielung auf

politische Verhältnisse macht, aus denen Pastor Spitzen die Entstehung der *Imitatio* zwischen 1417 und 1427 feststellt.

Darnach führt er eine ganze Reihe unzweifelbarer Neerlandicismen an, zur Vindicirung des niederländischen Ursprungs, nebst mehreren Nachweisen einer Abfassung im Kreise des Windesheimer Klostervereins, und ruft endlich die zahlreichen Zeugnisse von Zeitgenossen und Freunden an, von welchen die Nachfolge Christi unbedingt dem Thomas a Kempis zugeschrieben worden ist. Es sind nicht weniger als achtundvierzig Handschriften, welche meistens bei seinem Leben entstanden, dabei viele sogenannte Incunabeln und besonders die schlagende Stelle von Johann Busch, vor 1459 in seinem *Chronicon Windesemense* l. II c. 21 niedergeschrieben, welche alle den Thomas a Kempis als Verfasser erwähnen. —

An diesen positiven Beweise knüpft Pastor Spitzen noch einen negativen, indem er schliesslich darthut, dass kein Anderer der Verfasser der *Imitatio* gewesen sein kann, und seinen Gegnern jedes Argument für eine Italienische oder Französische Herkunft völlig aus der Hand schlägt. Am wenigsten sind die für Johann Gersen von Vercelli beigebrachten Gründe genügend. Vielmehr verweist Pastor Spitzen die ganze Existenz dieses Abtes aus gewichtigen Gründen in's Gebiet der Legende. Lächerlicher Ordensstolz hat ihn fingirt, und mit welcher unglaublichen Leichtfertigkeit, Ungenauigkeit und Unwissenschaftlichkeit Grégory, Wolfgrüber, Pater Mella und manchmal auch Veratti die ganze Sache der Gersenischen Herkunft behandelt haben, tritt jedesmal treffend an's Licht.

Für jeden Unvoreingenommenen hat Pastor Spitzen, wie es mir scheinen will, die Streitfrage endgültig entschieden und die Ehre des Thomas a Kempis glänzend vindicirt. Seine wohlausgearbeitete Abhandlung, mit mehreren Facsimiles der in Beziehung kommenden Manuscripte bereichert, nimmt eine ehrenvolle Stelle unter den kritisch-historischen Arbeiten der Niederländischen Literatur ein, und der gelehrte Verfasser hat daher vollen Anspruch auf unseren aufrichtigen Dank.

---

# Zur edessenischen Abgarsage.

Zweiter Nachtrag

von

**R. A. Lipsius.**

In dem ersten Nachtrage zu meiner kleinen Schrift über die edessenische Abgarsage (in diesen Jahrb. 1881, 187 ff.) erwähnte ich die Notiz von Nöldeke (Göttinger gel. Anzeigen 1863 S. 718), dass der arabische Chronist Ibn-el-Athîr zum Jahre 331 der Flucht (= 943 u. Z.) von einer Auslieferung des in Edessa aufbewahrten Schweisstuches „der Veronica“ an den griechischen Kaiser erzähle. Die betreffende Stelle (Ibn Athîr VIII p. 302) lautet nach Nöldeke's Uebersetzung folgendermassen:

‘Und in diesem Jahre (331 d. H.) sandte der König der Rûm an den Muttakî lillâh, um sich ein Tuch<sup>1)</sup> auszubitten, von dem er behauptete, dass Christus damit sein Gesicht abgewischt habe und dass darauf die Abbildung seines Gesichts entstanden sei; dies Tuch sei in der Kirche von Ruhâ (Edessa). Er sagte, wenn er ihm das Tuch schicke, lasse er eine grosse Anzahl muslimischer Gefangener frei. Da liess Muttakî die Kadi's (Richter) und Fakih's (Theologen und Juristen) kommen und fragte sie um ihre Ansicht. Die waren verschiedener Meinung; Einige waren dafür, es dem König (p. 303) auszuliefern und die Gefangenen frei zu machen; Einige aber sagten: „Diess Tuch war von jeher im islâmischen Lande gewesen und kein König von Rûm hat es sich ausgebeten; darin, dass man es ihm abtritt, würde eine Erniedrigung liegen.“ In der Versammlung war aber 'Alî b. Îsâ der Vezir, der sprach: „daran, dass die Muslime von der Gefangenschaft und dem Elend und der Drangsal, darin sie sich befinden, frei werden, ist mehr gelegen als daran, dass man dies Tuch behalte.“ Da befahl der Chalif, es ihm auszuliefern und die Gefangenen freizumachen. Das geschah; man sandte an den König jemand, der die Gefangenen aus dem Lande der Rûm übernähme, und sie wurden darauf freigelassen.’

Wie Nöldeke mir weiter mittheilt, stimmen mit dieser Erzählung Abulfeda zum Jahre 331 und Barhebräus in der arab. Chronik wörtlich, nur mit kaum merkbaren Varianten und Abkürzungen überein.

1) Das Wort für Tuch ist mindîl (= lat. mentile), welches ungefähr in so weitem Sinne gebraucht wird, wie unser „Tuch“ (Nöldeke).

Etwas anders Elmakin (*Historia Saracenica* ed. Es-peninus p. 213). Die Worte lauten wieder nach Nöldeke's Uebersetzung wie folgt:

„Und im Jahre 331 kamen die Heere der Rûm nach (der Provinz) Dijâr Bekr, zerstörten, brannten, mordeten und nahmen viele Menschen gefangen. Sie nahmen Arzen und Dârâ, verbrannten alle dazu gehörigen Orte und gelangten bis Nisibis. Sie verlangten von Ruhâ das Tuch, womit der Herr Christus sein herrlich Antlitz abgewischt und welches er an Abgar den Schwarzen, König von Ruhâ geschickt hatte; dafür boten ihnen die Rûm die Freilassung aller in ihren Händen befindlichen muslimischen Gefangenen an. Sie schrieben darüber an Muktafi; der befahl dem Vezîr, die Kadî's und die Vornehmsten des Reichs zu versammeln und ihre Ansicht darüber zu vernehmen. Da sagten Einige, darin, dass man es den Rûm gebe, läge eine Erniedrigung des Islâm's, Andre aber, es sei zweckmässig, dass dieses Tuch die gefangenen Muslime aus der Hand der Rûm erlöse. So kamen sie denn überein, dass man das Tuch hingebe und die Gefangenen frei würden. Das thaten sie; (p. 214) da nahmen die Rûm das Tuch in Empfang und liessen alle muslimischen Gefangenen frei; das waren sehr viel Leute. Die Rûm aber trugen das Tuch nach Constantinopel und zogen damit in die Stadt ein am 15. Ab (August); der Patriarch, die Könige [sic, Plural, nicht etwa Dual], die Patricier und die Priester zogen hinaus ihm entgegen mit Ëvangelienbüchern und Kerzen und brachten es nach der Kirche Agia Sophia, da ist es bis heute.“

Der Wortlaut vorstehender Texte zeigt, dass bei keinem der angeführten Schriftsteller, wie ich bisher annehmen musste, von Veronica die Rede ist. Es ist einfach dieselbe Erzählung, die wir bereits aus griechischen Chronisten (Abgarsage S. 54. 61) kennen, nur vom muslimischen Standpunkte aus dargestellt.

Dagegen können wir jetzt die Spuren der Veronicasage, die uns zuerst in den griechischen Pilatusacten (cap. 7) begegnen, noch etwas weiter als bisher verfolgen. Eine briefliche Mittheilung von Herrn Dr. Karl Neumann in Halle hat zuerst meine Aufmerksamkeit auf eine auch von Duchesne in der Besprechung meiner Schrift in der *Revue Critique* angeführte Stelle des Makarius Magnes (zu Anfang des 5. Jahrhunderts) gelenkt, durch welche nicht nur mein Urtheil in der angeführten Schrift (S. 62), dass die latein. Veronicasage aus einer Verschmelzung der edessenischen Abgarsage mit der Geschichte von der Bildsäule in Paneas hervorgegangen sei, sondern auch meine Schlussbemerkung bestätigt wird.



dass auch die Veronicasage zu dem Sagenstoffe gehöre, der ursprünglich in Edessa heimisch, nach mancherlei Wandlungen zu den Abendländern gelangte (Macar. Magn. I, 6 ed. Blondel p. 1; Pitra Spicil. Solesm. I, 332). Hier wird die blutflüssige Frau, welche zum Andenken an ihre wunderbare Heilung ein die Thatsache darstellendes Erzbild errichtet habe, ebenfalls *Βερενίκη*, genannt. Zugleich aber heisst sie eine Fürstin von Edessa: *τότε δὲ Βερενίκην δέσποιναν ἐπισήμου χωρίου καὶ ἐντυμον, ἄρχουσαν τῆς μεγάλης Ἐδεσσι, ὧν πόλεως κτλ.* Es würde mich nicht wundern, wenn auch die Geschichte mit dem Tuche schon in Edessa auf Berenike übertragen worden wäre. Obwohl diese Sagengestalt uns zur Zeit nur aus lateinischen Schriftstellern bekannt ist, so zeigt ja schon die Geschichte von dem Tuche der Hypatia in dem Jahrb. 1881, 189 sq. übersetzten syrischen Fragmente, dass auch die syrische Sage nicht ausschliesslich an der Person Abgars des Schwarzen haften blieb.<sup>1)</sup>

1) Soeben kommt mir Zahn's Schrift über „Tatians Diatessaron“ (Erlangen 1881) zu Gesicht, welche S. 350—382 in dem gewohnten gehässigen Tone meine „Abgarsage“ bekämpft. Ich bemerke hier kurz, dass ich auch nach dieser „Widerlegung“ von meinen Resultaten nichts zurückzunehmen habe. Insbesondere halte ich aufrecht 1) die schon von Nestle vorbereitete, nach meinen Ausführungen auch von Nöldeke (brieflich) und Gutschmid anerkannte Beweisführung, dass die *acta Edessena* bei Eusebios nicht direct aus der *Doctrina Addaei*, sondern aus deren älterer Grundschrift geschöpft sind, welche abgesehen von dem verkürzten Eingang der Erzählung von Eusebios wörtlich ins Griechische übertragen worden ist. 2) Die ebenfalls schon von Nestle nachgewiesene, von mir nur noch weiter begründete Zusammengehörigkeit der *Doctrina Addaei* mit den Acten des Scharbil und des Barsamia, und die Abfassung dieser ganzen Literatur um 360 oder einige Zeit später. 3) Die auch von Nöldeke behauptete und von Nestle unbefangen anerkannte Entstehung der Protonikesage in der nachconstantinischen Zeit, als das Kreuz Christi schon aufgefunden und die Grabkirche erbaut war. 4) Den syrischen Ursprung der *acta Cyriaci*. 5) Den Nachweis, dass Palut, der Zeitgenosse des ersten christlichen Königs Abgar's VIII., auch der erste Bischof von Edessa ist. Ausserdem muss ich 6) die Behauptung, dass in der S. 18 citirten Stelle aus Ephrems Testament ein beinahe wörtliches Citat aus der von mir weiter unten (S. 19) angeführten Stelle der *Doctrina Addaei* vorliegen soll, obwohl Zahn sie „unwidersprechlich“ nennt und darauf hin meine Ausführungen lächerlich macht, ganz entschieden bestreiten. Dagegen gebe ich ihm gern zu, dass unter dem edessenischen Archive, aus welchem die Erzählung bei Eusebios entnommen sein soll, nicht das Kirchenarchiv, sondern das ehemalige Staatsarchiv der edessenischen Könige gemeint ist. Nur constatare ich, dass ich von einer Aufbewahrung in der „Sacristei“ mit keiner Silbe geredet habe. Näher ins Einzelne einzugehen, empfinde ich zur Zeit kein Bedürfniss. Eingehende Untersuchungen über die Entstehungszeit des *Chronicon Edessenum*, wie wir sie demnächst von Nöldeke erwarten dürfen, werden Gelegenheit bieten, auch auf die Abgarsage zurückzukommen.



# Zur Religionsphilosophie.

Eine methodologische Betrachtung

von

**Dr. Alex. Wernicke** \*

in Göttingen.

Die Entfaltung des Bewusstseins im Menschen und in der Menschheit ist ein fortgesetzter Läuterungsprozess der Auffassung des Gegebenen.

Die Beziehungen, welche der Erwachsene in ihm findet, sind andere als die, welche er als Kind in demselben fand: für ein und dasselbe Wesen ändert sich die Auffassung mit der Zeit und jedesmal hält es den, im Bewusstsein gegebenen, Beziehungszustand für den wahren, dem die vorangegangene Reihe zugestrebt hat. Darin liegt die instinktive Anerkennung einer Bewusstseins-Entwicklung, nicht bloss einer Aenderung desselben. Im Kinde finden wir anfangs Gefühl und Wahrnehmung verbindungslos neben einander und infolge dessen kein eigentliches Wollen. Lust, Unlust und Indifferenz wechseln in ihm, es hat auch Empfindungen<sup>1)</sup> mancherlei Art, ist sich aber zunächst weder der Beziehungen zwischen den einzelnen Empfindungen, noch der Beziehungen zwischen diesen und den Gefühlen bewusst; zudem sind seine Aeusserungen, d. h. seine Pantomimen und Handlungen keine Acte eines bewussten Willens, sie erscheinen durchaus als Reactionen auf äussere und innere Reize.

Das Gefühlsleben des Kindes ist eine Reihe von zeitlich

---

1) Das Wort soll hier nur das psycho-physische Gebilde bezeichnen.  
Jahrb. f. prot. Theologie. VIII.

auf einander folgenden Gefühlen, seine Wahrnehmungen bilden eine Reihe von zeitlich auf einander folgenden räumlichen Gestaltungen.<sup>1)</sup> Einem und demselben Zeitmoment entspricht das Innewerden eines bestimmten eigenen Zustandes und das Innewerden eines bestimmten fremd Erscheinenden: wir haben es mit dem gleichzeitigen Ablauf zweier ganz heterogenen Reihen zu thun. Je mehr das Bewusstsein in der Wahrnehmungsreihe das Neben-Einander und Nach-Einander, das es zunächst instinktiv für ein Zusammengehöriges hält, von dem gesetzmässig Verbundenen unterscheiden lernt und je klarer ihm die Beziehungen werden, welche zwischen den Gliedern beider Reihen stattfinden, um so mehr geht ihm seine eigene Bedeutung auf.

Aller Irrthum beruht auf der instinktiven Auffassung des Bewusstseins, in Folge der es jedes Neben-Einander und jedes unmittelbare Nach-Einander als ein gesetzmässig verknüpft ansieht, solange es nicht durch Erfahrung eines Bessern belehrt wird.

Die Entwicklung des Bewusstseins ist die stetig fortschreitende Vernichtung dieses Irrthums.

Sie geht im Individuum bei Beginn seines Lebens sehr rasch vor sich und nähert sich schliesslich sehr langsam ihrem Höhepunkte, um gelegentlich auch einmal einen grösseren oder kleineren Rückschritt zu machen. Bei verschiedenen Menschen ist der Entfaltungsgrad des Bewusstseins auf dem Höhepunkte seiner Entwicklung ein sehr verschiedener. Darauf beruht die Thatsache, dass der Eine für wahr hält, was der Andere bereits als Irrthum erkannt hat. Wie sich jedem Individuum ein früherer Bewusstseinszustand im Gegensatz zu seinem jetzigen „Wissen“ als ein überwundenes „Für-Wahr-Halten“ darstellt, so ist ihm auch der gegenwärtige Bewusstseinszustand eines Andern, der mit einem frühern

---

1) Die Empfindung hat im Gegensatz zum Gefühl stets den Charakter der Oertlichkeit. Unter den wahrgenommenen Gestaltungen erscheint auch der eigene Körper zunächst nur als ein Ding unter Dingen; seine Beziehung zum Gefühlsleben wird erst nach und nach erkannt.

seines eigenen Lebens ganz oder zum Theil übereinstimmt,<sup>1)</sup> kein „Wissen“, sondern ein „Glauben“.

Dem Gläubigen ist der Nazarener Jesus der Sohn Gottes *νατ' ἔξοχ' υἱ*, er weiss es — einem Andern, der kritischer gesinnt ist, erscheint das Wissen des Gläubigen als ein Glauben. Dabei braucht er weder an der Existenz des Nazareners, noch an dem Begriff des Gottessohnes zu zweifeln, nur die Beziehung hat sich für ihn geändert.

Hier haben wir die individuelle Berechtigung „eines bestimmten Glaubens“ als eines Wissens neben der individuellen Nichtberechtigung. Es fehlt uns aber ein Kriterium für die Entscheidung zwischen den streitenden Interessen.

Zugleich sehen wir aber die ewige Berechtigung „des Glaubens überhaupt“ ein, falls wir anerkennen, dass die Entfaltung des Bewusstseins in unserer Zeit bei keinem Individuum ihren absoluten Höhepunkt erreicht hat. Das Wissen unserer Epoche wird einer folgenden zum Theil als ein Glauben erscheinen, aber nur zum Theil, denn auch für uns liegt in der Gedankenarbeit der Vergangenheit ein bleibendes Wissen.

So führt die Betrachtung dazu im Wissen jedes Menschen Wahrheit und Irrthum zu sehen; wie die Sonderung vorzunehmen ist, bleibt hier eine offene Frage. In der Wahrnehmung als solcher und im Gefühle als solchem kann der Irrthum nicht liegen,<sup>2)</sup> wohl aber in den Beziehungen, die zwischen ihnen in der Erfahrung vorausgesetzt werden.

Seit geraumer Zeit ist es dem Menschengeschlechte gelungen, diese Beziehungen in Systemen niederzulegen und dadurch das gegebene Mannigfaltige in ein Ganzes zu verwandeln. Dabei sind denn Gebilde mancherlei Art aufgetreten, um die Lücken der Erkenntniss auszufüllen. Sie zeichnen sich alle dadurch aus, dass ihre Wirklichkeit nicht mit einer gegebenen Empfindung oder einem gegebenen Ge-

1) oder ihm wenigstens im Vergleich mit seinem jetzigen ein niedriger zu sein scheint.

2) Sie sind ja das unmittelbar Gegebene. Vgl. Kant, Prolog. 13. Anm. III.

fühle, unseren Massen der Realität, verglichen werden kann. Daraus darf man nun ebensowenig für als gegen ihre Legalität Schlüsse ziehen, man muss sich vielmehr nach einem andern Massstabe umsehen. Diese Untersuchung in ihrer Nothwendigkeit vor Augen gestellt und gleichzeitig den Weg ihrer Lösung angegeben zu haben, ist das bleibende Verdienst der Kantischen Kritik, deren Einzelheiten zum Theil nicht festgehalten werden können: Aus den Gesetzen des Bewusstseins ist das Kriterium zu entwickeln, das uns über die Wahrheit oder den Irrthum seiner Gebilde aufklärt.

Giebt es aber solche Gesetze? Kant setzt dies voraus und bemerkt gelegentlich, dass der Zweifel an den Prinzipien der Erkenntniss des Sinnlichen und von der Erfahrung selbst niemals ernst gemeint sein könne.<sup>1)</sup> Wie dem auch sei, es scheiden sich hier zwei Wege. Auf dem einen müsste wiederum das Zweifeln bezweifelt werden u. s. f., auf dem andern scheint so etwas, wie Erkenntniss möglich. Wir setzen voraus, dass wir zu einem Wissen gelangen können und unter dieser Voraussetzung müssen wir Bewusstseinsgesetze anerkennen.

Wie gelangen wir zu ihnen? Nur durch Analyse des entwickelten Bewusstseins überhaupt<sup>2)</sup> oder auch durch Vergleichung einzelner Analysen auf gleichen und auf verschiedenen Stufen stehender Bewusstseine? Schon die Thatsache, dass die philosophischen Systeme und die religiösen Lehrgebäude unter sich und unter einander durchaus nicht übereinstimmen, genügt um die Frage zu beantworten. Das System eines Menschen ist doch nur seine Bewusstseinsentfaltung. Ist es ein Gesetz des Geistes das „Neben-Einander“ als ein Reich von „Dingen“ aufzufassen, so könnte es auch ein Gesetz des Geistes sein die Welt nur als Konglomerat von Atomen aufzufassen. In einem und demselben Bewusstsein findet sich ja Beides als Wissen. Ist aber ein bestimmter Geist zugleich der Geist überhaupt? Dass schliesslich der Philosoph in seinem hochentwickelten Bewusstsein

---

1) Ueber d. Fortschr. d. Metaph. Einleit.

2) Vgl. Stadler, D. Grunds. d. rein. Erk. II.

die Gesetze des Bewusstseins überhaupt, soweit sich dieselben seiner Zeit dargestellt haben, finden kann, ist eine andere Sache — dafür hat er sich auch im Verkehr mit der Welt entwickelt. Wir wollen nur behaupten, dass das Bewusstsein bereits bei der ersten Beziehungssetzung über das unmittelbar Gegebene eben so gut hinausgeht, als bei der letzten; man kann aber die Beziehung nicht sehen oder hören und sie auch keinem Andern zeigen, wenn Dieser ihrer nicht selbst inne wird.

Ein „Neben-Einander“ von Empfindungen, dessen Identität in verschiedenen Momenten wiedererkannt wird, geht für jedes Bewusstsein in ein Ding über, dass in der Zeit beharrt (Substanz). Die Erfahrung läutert die bestimmten Beziehungen und desshalb sind diese von der Entwicklung des Bewusstseins abhängig; dass überhaupt solche Empfindungs-Komplexe als Dinge erkannt werden, ist Gesetz.

Ein „Nach-Einander“ von unmittelbar folgenden Dingen, dessen Nicht-Identität erkannt wird, geht für jedes Bewusstsein in einem Vorgang über. Die Erfahrung korrigirt die bestimmten Vorgänge und desshalb sind diese von der Entwicklung des Bewusstseins abhängig; dass überhaupt solche Empfindungs-Komplexe als Vorgänge erkannt werden, ist Gesetz.

Für jedes Bewusstsein verschmilzt allmählich sein Gefühlsleben mit dem Dinge, das es nachher seinen Körper nennt. Die räumlich-zeitliche Welt scheidet sich ihm in die Gesamtheit aller fremden Dinge und in sein eigenes Ding, und Gleiches gilt für die Vorgänge. Die Abhängigkeit der Lust- und Unlust-Gefühle von den Vorgängen der Aussenwelt und die Abhängigkeit der eigenen Bewegungen von den Gefühlen einerseits, die gegenseitige Beziehung der eigenen Bewegungen (Geberden und Handlungen) und der Vorgänge in der Aussenwelt andererseits wird in einzelnen Fällen von jedem Bewusstsein erkannt, in manchen ist sie selbst bei dem heutigen Stande der Wissenschaft noch ein Postulat.<sup>1)</sup> Diese, im einzelnen Falle des Oef-

1) Diese Lücke im Wissen bezeichnet eins der erwähnten Gebilde, die Willensfreiheit.



teren<sup>1)</sup> durch Gefühle vermittelte, Vorgangs-Beziehung eines Kreises von ineinander greifenden Vorgängen in der Aussenwelt und am eigenen Körper, stellt sich jedem Bewusstsein in doppelter Form dar. In der Erinnerung<sup>2)</sup> tritt eine Reihe vergangener Vorgänge wiederum vor das Bewusstsein, man sieht ihren Anfang und ihr Ende vor sich, Anfang oder Ende stimmen mit einem gegenwärtig sich wirklich ereignenden Vorgang zusammen, man erwartet dasselbe Ende oder setzt denselben Anfang voraus, man wird eines Zusammenhangs inne, der sich bald als ein kausaler, bald als ein teleologischer darstellt, je nachdem man ihn mit der Zeit oder gegen ihren Strom schwimmend in Betrachtung zieht.

Hier stehen wir bereits an einem Punkte, wo die Analyse eines Bewusstseins nicht ausreicht. Der Eine konstatirt hier einen kausalen Zusammenhang, da einen teleologischen, dort einen Eingriff der Freiheit, der Andere sieht dieselben Arten von Zusammenhängen an ganz anderen Stellen wie der Erste, ein Dritter sieht nur kausale, ein Viertes nur teleologische Beziehungen u. s. w. Die Läuterung der bestimmten Beziehung durch die Erfahrung geht auch hier vor sich. Das Kind und der Naturmensch sieht in jedem Dinge Seinesgleichen. Die eigenthümliche Beziehung, welche durch die Verschmelzung eines erwarteten Zustandes mit erwarteter Lust oder Unlust geliefert wird, das Begehren und Verabscheuen, wird zunächst jedem Dinge angedichtet. Die Erkenntniss macht langsam Fortschritte und entkleidet erst nach und nach die Aussenwelt zum Theil ihres Lebens, das sie noch heute im poetisch gestimmten Kindergemüthe erhält.

Dinge und Vorgänge, unter diesen sein Körper und seine Bewegungen, welche mit seinem Fühlen und Denken und seinem aus Beiden herzuleitenden Willen in einzelnen

---

1) Das Gesamt-Bewusstsein, von dem wir hier überhaupt nur sprechen, ist wahrscheinlich auf Beziehungen zwischen einzelnen, an einzelne Körperstellen gebunden erscheinenden Bewusstseinsgliedern zurückzuführen, für welche dann jedesmal die Vermittlung durch Gefühle anzunehmen ist.

2) Dieselbe lässt sich auf die Rekognition zurückführen.

Fällen in Beziehung stehen, giebt es für jedes Bewusstsein. Nach Analogie seines Lebens fasst es das Leben der Aussenwelt auf. Wo es hier keine oder kausale oder durch Gefühle gefärbte teleologische (d. h. beabsichtigte) Vorgangsbeziehungen findet, lässt sich im Allgemeinen nicht mehr entscheiden.

Von einer, dem Bewusstsein als solchem zukommenden, Kategorie<sup>1)</sup> der Kausalität darf gar nicht in dem Sinne geredet werden, wie von einer Kategorie der Substantialität oder des Vorgangs. Dinge und Veränderungen setzt das Bewusstsein ganz instinktiv im Gegebenen voraus und zwar überall und zu jeder Zeit und bei allen Völkern .... Die Ursache eines Dinges oder einer Veränderung in einem Andern zu sehen macht dem Menschen oft grosse Schwierigkeiten, und selbst heute sind Viele noch gar nicht zu der Einsicht gekommen, dass man überall Ursachen voraussetzen muss, die Postulirung der Ursache ist also durchaus nicht so instinktiv, wie die des Dinges und der Veränderung.

Wir können nur sagen, dass die Geschichte des Menschen und der Menschheit zeigt, dass das Bewusstsein mehr und mehr Thatsachen, seien es Dinge oder Vorgänge der räumlich-zeitlichen Welt, seien es Gefühle, Willenszustände oder Denkfaltungen, in Beziehung gebracht hat. Mit der Entwicklung des Bewusstseins schritt eine Erkenntniss der Gesetzmässigkeit in den Beziehungen aller dieser Gebilde weiter und weiter vor. Diese Bemerkung führt dazu, die Gesetzmässigkeit zum Princip zu erheben.

Dass es unter Anerkennung dieses Prinzipes gleichgültig ist, ob ich einen teleologischen oder einen kausalen Standpunkt einnehme, ist bereits angedeutet, soll aber noch des Näheren erörtert werden.

Den eigenthümlichen Weg, welcher zur Formulirung des Prinzipes führt, werden wir im Verlaufe der Arbeit noch zu beleuchten haben. Wir setzen eine Reihe von Entwicklungszuständen des Bewusstseins voraus, die nicht bloss eine Veränderung oder eine gesetzmässige Veränderung

---

1) als Beziehungsgesetz des Bewusstseinsinhalts (des Gegebenen).

desselben, sondern eine asymptotische <sup>1)</sup> Annäherung an die Wahrheit darstellen sollen. Wir suchen das Gesetz dieser bestimmt gerichteten Entwicklung und erkennen mit seiner Hülfe das Ziel der Entwicklung, das uns in diesem Falle als eine schrankenlose Gesetzmässigkeit entgegentritt im Gegensatz zu der bereits erkannten, immerhin beschränkten.

Das ist typisch für alle folgenden Betrachtungen.

Die absolute Herrschaft der Gesetzmässigkeit ist nur eine Idee für meine Bewusstseinswelt, denn ich weiss vieles nicht und sehe desshalb an vielen Stellen keine Gesetzmässigkeit. Sie ist nur Idee, damit ist sie aber das Höchste was sie für mich sein kann, indem sie mich über meine Bewusstseinswelt hinausführt. Dass nicht Alles, was man Idee nennt, in diesem Sinne Idee ist, folgt aus den Kontroversen der Philosophen. Was sich als Idee bei uns einführen will, muss sich als Ziel einer Entwicklungsreihe auffassen lassen.

Soweit das Bewusstsein die gesetzmässigen Beziehungen erforscht hat, so weit ist es sich seiner eigenen Kraft und seines eigenen Werthes inne geworden, an dieser Grenze beginnt seine Schranke, die dreifache Schranke des Wissens, Könnens und Fühlens. Der Mensch möchte gern allwissend und allmächtig sein, damit er die feindlichen Angriffe der Aussenwelt voraussehen und abwehren könnte, dann wäre ja der quälende Schmerz aus der Welt geschafft, er wäre glücklich. Wenn aber der Mensch glücklich wäre, so würde er nicht schaffen und arbeiten. Die Unlust, welche ihn trifft, ist der Ansporn zu neuer Thätigkeit; glaubt er einmal für einen Augenblick glücklich zu sein, so reisst ihn der Schmerz nur zu bald aus seinen behaglichen Träumen. So ist sein Leben ein ewiges Schwanken zwischen Lust und Unlust; sein Glück und das seines Geschlechtes nimmt trotz aller Weisheit und der damit verbundenen Macht nicht zu. Nicht allein die Furcht, sondern jedes Unlust-

---

1) welche stetig dem Ziele zusteuert, ohne es in einer endlichen Zeit erreichen zu können. Der Ausdruck ist der Mathematik entlehnt.

gefühl, das in dem Wissen seiner Beschränkung<sup>1)</sup> zum Bewusstsein kommt, kann dem Menschen einen Gott geben. Wirkliche Dinge, deren Macht man fühlte und denen man mit seiner Kraft nicht widerstehen konnte, wurden die ersten Götter, die bald gnädig gesinnt, bald ungnädig gestimmt dem Menschen Heil und Unheil brachten. Mit der fortschreitenden Erkenntniss stürzt aber das Reich dieser ersten Götter zusammen. Je mehr mit dem Wissen die Macht wuchs, desto mehr verblich auch der Schimmer jener Gestaltungen. Jetzt liess man die Himmlischen in Naturobjekten wohnen, nicht mehr solche sein — der Menscheng Geist fühlte sich ja auch mit der Zeit als Bewohner seines Leibes. Israel fand seinen Gott, die Stoiker ihre Gottheit, das Christenthum trat auf mit seiner tiefsinnigen Lehre von der Trinität. Hat die Entwicklung seitdem geruht? Wir sparen uns die Behandlung dieser Frage auf, weil wir zunächst den erkenntnisstheoretischen Standpunkt, der im Vergangenen zum Ausdruck gekommen ist, genauer fixiren wollen. Wir gehen von Kant aus, schliessen uns aber weder ihm, noch den Ansichten von Fischer, Cohen, Riehl, Stadler u. A., die alle den echten Sinn seiner Lehre geben wollen, rückhaltlos an.

Mit Bewusstseinsanalysen muss man beginnen. Ich finde in mir neben einander<sup>2)</sup> Gefühle und Empfindungen theils unmittelbar gegeben, theils als Erinnerungen vor und bemerke, dass beide Arten ohne mein Wollen zu Stande kommen können, während dieses jene stets in gewisser Weise voraussetzt. In jedem Zeitmoment ist mir ein räumliches Gebilde gegeben und vielleicht ausserdem ein bestimmtes Gefühl. In einer Reihe von Zeitmomenten können andere und andere räumliche Gebilde auftreten, zugleich können

1) Im Glück vergisst der Mensch oft seinen Gott, im Unglücke wendet er sich ihm von Neuem zu. Glückliche Menschen hätten sich keine Götter geschaffen.

2) In Wahrheit ist jede Empfindung mit einem Gefühle verschmolzen. Eine Lichtempfindung lässt bei wachsender Intensität das begleitende Schmerzgefühl erkennen; so zeigt auch das leise Säuseln, das sich zum Knall steigert, den Uebergang von Lust und Unlust in seinem Gefolge etc.

meine Gefühle wechseln. Gesetzmässig verknüpfte Empfindungen sehe ich instinktiv als Dinge oder als Vorgänge an; ich bin mir nicht bewusst, diese Verknüpfung bewirkt zu haben und darf also nicht von einem Schaffen derselben (Synthesis), sondern nur von einem Innwerden derselben sprechen. Ein bestimmtes räumliches Gebilde, das sich durch seine Konstanz in meiner wechselnden Anschauung auszeichnet, nenne ich meinen Körper, da die Bewegungen desselben in ihrer Beziehung zu meinen Gefühlen von mir nach und nach erkannt worden sind. In dieser Verschmelzung, an welcher auch die Erinnerungen an Empfindungen und Gefühle (d. h. wieder aktuell gewordene Empfindungen, die ich wieder-erkenne) Theil nehmen, lerne ich eine gesetzmässige Verknüpfung kennen, der ich bald eine kausale, bald eine teleologische Fassung geben kann. Das Resultat des Bewusstwerdens dieser Verknüpfung ist das denkende, fühlende und wollende „Ich“. Ich will etwas erreichen und erreiche es: mein Wollen (ein sehr zusammengesetzter Vorgang in mir) erscheint als Ursache eines andern Vorganges, der eben darum das Ziel meines Wollens genannt werden kann. Das bewusste (d. h. eigentliche) Wollen erscheint als der Höhepunkt in den elementaren Beziehungen des Bewusstseins, durch welche die Vorgänge der Aussenwelt, zu der auch sein Körper gehört, mit seiner Gefühlssphäre verbunden erscheinen.

Oft kann ich den Reiz oder das Motiv bestimmen, welches meine Handlung veranlasst, oft kann ich ihr Ziel, das entweder gewollt oder nicht gewollt ist, im Voraus angeben — gewöhnlich kann ich aber, sobald es sich um etwas verwickeltere Verhältnisse handelt, Keines von Beiden. Wenn ich das Ziel vor mir sehe, ohne die Veranlassung erkannt zu haben, so glaube ich mich frei zu wissen, d. h. ich bin der Meinung den Anfang einer Reihe von Handlungen vor mir zu haben, ich durchbreche das Prinzip der Kausalität. Wenn ich einen Vorgang als einen letzten auffasse, der gleichsam nichts mehr auf der Welt will, so durchbreche ich das Prinzip der Teleologie in ähnlicher Weise. In beiden Fällen ist die allgemeine und nothwendige Beziehung zwischen Vor-



gängen nicht anerkannt worden. Ob ich diese mit Recht oder Unrecht annehme oder verwerfe, ist eine Frage für sich. Ihre Beantwortung ist heute noch streitig. Noch mehr umkämpft ist aber die Legalität jener Gebilde des Bewusstseins, die der Aufhebung seiner Schranken ihren Ursprung zu verdanken scheinen und obwohl sie über das Mass der gegebenen Dinge hinausragen und nicht in der gegebenen Erfahrung (d. h. unter den Gebilden aus Empfindungen) auftreten, keinen geringen Anspruch auf Realität machen.

Diese Gebilde sind für das Bewusstsein, in dem sie entstanden sind, wirklich vorhanden, erscheinen aber jedem andern, das sie sich nicht ausgebildet hat, zunächst als Eindringlinge, deren Heimathsberechtigung geprüft werden muss. Zudem sind viele von ihnen, welche früher in grosser Geltung standen, bereits ihres Nimbus entkleidet worden und haben überall ihren Kredit verloren, während wesentlich neue nicht dazu gekommen sind. Die Frage nach den Rechtsansprüchen der übrigen wird also um so dringlicher.

Es handelt sich Alles um die Gültigkeitsgrenzen einer allgemeinen Gesetzmässigkeit, welcher die spezielle eines Individual-Bewusstseins entgegengesetzt zu sein scheint.

Dass das menschliche Bewusstsein sowohl ein in der Zeit wahrnehmendes, als auch in der Zeit fühlendes ist und unter den Elementen des Gegebenen Beziehungen findet oder zu finden glaubt, die es auch zu einem in der Zeit wollenden machen und dass in allem Diesem eine gewisse Gesetzmässigkeit vorausgesetzt werden muss, ist bereits gesagt. Es handelt sich darum diese zu präzisiren.

1. Das Bewusstsein erinnert sich in verschiedenen Zeiten seiner Zustände, d. h. es ist sich des Zeitlaufes und seiner Identität in demselben bewusst, es fasst sich als Ding und seine einander folgenden Zustände als zusammengehörig, d. h. als Vorgänge<sup>1)</sup> auf, es erkennt einen frühern Zustand wieder.

---

1) Es setzt aber nicht voraus, dass die einzelnen Zustände einander kausal bestimmen. Succession ist nie Kausalität, so oft das auch verwechselt wird; ein Vorgang ist mehr als eine Succession von Empfindungen, enthält aber noch keine Kausalbestimmung.

2. Das Bewusstsein sieht in den Gefühlen, deren zeitliche Folge sich ihm neben ihrer Intensität und ihrem Lust- und Unlust-Charakter aufdrängt, den unmittelbarsten Werthmesser seines Zustandes.
3. Das Bewusstsein sieht in den räumlichen Gestaltungen, die einander in der Zeit folgen, Dinge und Vorgänge.<sup>1)</sup>
4. Das Bewusstsein unterscheidet Gefühle und Empfindungen von ihren Erinnerungen, es unterscheidet im Besondern „Dinge“ und „Vorstellungen von Dingen“.
5. Das Alles setzt voraus, dass das Bewusstsein im Stande ist die Identität von Gefühlen (und Empfindungen), mögen dieselben als wirkliche oder als Erinnerungen auftreten, zu prüfen (Recognition), d. h. im Besonderen Dinge und ihre Vorstellungen wiederzuerkennen.
6. Das Bewusstsein findet eine enge Beziehung zwischen seinen Gefühlen und einem bestimmten Dinge, das ihm bereits durch seine Konstanz aufgefallen war, und verschmilzt mit demselben zu einem denkenden, wollenden und fühlenden „Ich“.
7. Das Bewusstsein findet unter den Vorgängen der körperlichen Welt, die öfters durch seine Vorstellungen und Gefühle<sup>2)</sup> vermittelt erscheinen (beim bewussten Wollen und dessen Aeusserungen) theils gar keine, theils kausale, theils beabsichtigte Zusammenhänge. Verschiedene Menschen stimmen in denselben Fällen nicht überein über die Art der Erklärung. Einzelne machen die kausale Verknüpfung zum allumfassenden Prinzip, Andere die teleologische, die Meisten kommen zu Keinem von Beiden.
8. Jedes Bewusstsein enthält Gebilde, deren Analyse ihre Beziehung zu seiner Schranke ergibt. Dieselben scheinen durch Steigerung oder Verminderung vom Gegebenen entstanden. Ueber ihren Werth herrscht überall Streit.

---

1) Es schreibt den Empfindungskomplexen dieselbe Realität zu, als sich selbst.

2) als Erinnerungen und wirkliche Zustände.

9. Das Bewusstsein ist im Stande die Reihe der durchlebten Zeitmomente in doppelter Weise zu vollenden und nach Analogie dieses Vorganges aus einzelnen Gliedern eine Reihe zu konstruiren, die nicht anfängt und nicht aufhört, deren Anfang und Ende aber doch als gegeben angesehen werden kann (Regressus und Progressus in infinitum).
10. Alle jene Gebilde, deren Werth so umstritten ist, sind Glieder solcher Reihen, welche von den gegebenen Gliedern mehr oder weniger weit abliegen und auch als ihre beiderseitigen Endpunkte erscheinen können und desshalb stets eine Steigerung oder Verminderung des Gegebenen zeigen.
11. Die Bewusstseinszustände des Menschen und der Menschheit bilden eine Reihe, in welcher das Wissen im Grossen und Ganzen mit der Zeit zunimmt.
12. Die Wissenszunahme zeigt sich daran, dass mehr und mehr gesetzmässige Beziehungen zwischen Dingen und Vorgängen eingesehen werden.

Wenn nun überhaupt so etwas wie „Erkenntniss“ möglich sein soll, d. h. wenn es ein allgemeines Wissen giebt, dem gegenüber das Wissen des Einzelnen als Glauben erscheinen kann, so muss vor Allem die Gesetzmässigkeit des Individualbewusstseins angenommen werden. Aus dieser folgt die Anerkennung eines Wissensfortganges zu immer höheren Stufen zunächst für das einzelne „Ich“, das seinen erreichten Zustand für höher hält als den bereits verlassenen. d. h. die Anerkennung einer Entwicklung des Wissens im Einzelnen. Diese Anerkennung führt aber weiter dazu den Unterschied der einzelnen gesetzmässig bestimmten Entwicklungsstufen des Menschen und der Menschheit in einer fortschreitenden Erkenntniss von Gesetzen des Gegebenen zu sehen. Von hier gelangt das Bewusstsein, das sich als solches (d. h. als wissendes und nicht als wollendes oder handelndes) keiner Thätigkeit bewusst ist und sich selbst nur als Erleuchtung seines unbewussten Lebens erscheint, dazu sich durch einen Progressus in infinitum die Vollendung seines Wissens vorzuführen und damit die Ge-

setzmässigkeit alles Gegebenen anzuerkennen. Es giebt also nur ein allgemeines Wissen, wenn es allgemeine Gesetze giebt.

Dinge und Vorgänge sind durch allgemeine Gesetze verbunden. Einzelne Dinge sind Träger eines bewussten Lebens, einzelne Vorgänge sind Handlungen bewusster Dinge, aber das Bewusstsein ist selbst nur eine Lebenserscheinung, die an die Zeit gebunden ist, und muss das unbewusste Leben, das seiner Entfaltung vorher ging und neben derselben weiter vorhanden ist, vollauf anerkennen. So erscheint das Bewusstsein als accessorisches Element am individuellen Sein — es fehlt dem Steine, vielleicht auch der Pflanze, es ist im Kinde nur potenziell vorhanden, im Acte der einfachen Wahrnehmung und des einfachen Gefühls. Demnach scheint alles Individuelle mit Kräften begabt, die, so heterogen sie auch in den todten, unbewusst lebenden und bewusst lebenden Dingen zur Aeusserung kommen, doch auf ein so und so gestaltetes Sein hindeuten. Wir nennen das Wesentliche des individuellen Seins, gleichviel ob wir es erkennen können oder nicht, seine Organisation und finden so z. B. beim Menschen weder in seinem Leibe, noch in seinem Geiste den vollen Ausdruck derselben.

So wird dem Bewusstsein die Welt ein Reich von organisirten Wesen, die in gegenseitigem Verkehre stehen. Jedes derselben, das durch seine Organisation dazu befähigt ist, entwickelt in diesem Verkehre eine Kenntniss seiner Beziehungen zu den anderen, und diese stellen sich ihm einmal in seinem bewussten Leben, das an die Zeit gebunden ist, und andererseits in einem zeitlich-räumlichen Bilde der Welt dar, in welchem es auch selbst seine Stelle hat, als Körper unter Körpern.

So weit es sich um äussere Vorgänge handelt, d. h. um räumlich-zeitliche Beziehungen, so weit reichen für die Darstellung die Gesetze der Mechanik aus, mögen unmittelbar Bewegungserscheinungen gegeben sein oder mögen dieselben in der Form von Licht, Wärme, Electricität oder sonst Etwas auftreten.

So weit es sich aber um das Innere handelt, ist nur

eine interpretatio ex analogia hominis<sup>1)</sup> möglich. Das an die Zeit gebundene individuelle Leben, das im menschlichen Bewusstsein stets unter der dreifachen Form des Fühlens, Wollens und Empfindens erscheint, das also von den zeitlich-räumlichen Vorgängen als toto genere verschieden auftritt, kann im Fremden nicht unmittelbar und nur selten mittelbar (bei den Menschen unter einander) eingesehen werden. Es ist überall vorhanden, weil das Wesen des Individuellen nicht allein im Raume zum Ausdruck kommt; weil wir die Dinge nur in ihrer Einwirkung auf uns und in unserer Rückwirkung auf sie kennen lernen und uns demnach Nichts gegeben ist als ein Bild des gegenseitigen Verkehrs.

Streng genommen bin ich mir nur meiner eigenen Doppelgestaltung bewusst; weil ich aber in meinem Bewusstsein nichts Anderes habe, als ein Bild meines Verkehrs mit der Welt, so finde ich dieselbe auch in Allem wieder und versenke den Dualismus der Erscheinung in die Einheit des Seins.

Will man die innere Seite der Wesen ihre Seele nennen, ihre äussere als ihre Materie bezeichnen, so gelangen wir zu dem Satze, dass jeder seelische Vorgang ein materieller ist und umgekehrt.

Diesem Gedanken, dass jeder zeitliche Vorgang im Organismus eines Wesens ein seelischer und ein materieller ist, hat Fechner, der Begründer der Psycho-Physik, zur Anerkennung verholfen. Die erste Andeutung dieser Identität im Wesen beim Dualismus der Erscheinung finden wir, soweit es sich um den Menschen handelt, bei Plato.<sup>2)</sup> Die Anerkennung des psycho-physischen Prinzipes gestattet die Beziehungen zwischen Vorgängen im Körper und im Geiste aufzusuchen und von den einen auf die anderen zu schliessen, d. h. eine Tabelle ihrer gesetzmässigen Verknüpfung aufzustellen. Dass man dabei, selbst wenn die Aufgabe vollkommen gelöst wäre, nicht das Materielle aus dem Geistigen und umgekehrt herleiten wird, braucht nicht noch ausführlicher bemerkt zu werden.

1) Der Ausdruck stammt von Baco.

2) Timaeos 35.



Das erkenntnistheoretische Prinzip der Gesetzmässigkeit wurde uns zu einem metaphysischen Prinzip, das uns gestattete eine Ansicht über die Welt aufzustellen, die mit den erfahrungsmässigen vorhandenen Verhältnissen nicht im Widerspruche ist. Die genauere Bestimmung gewannen wir aus dem psycho-physischen Prinzip in Uebereinstimmung mit den Resultaten der Physiologie der Sinnesorgane.

Wir haben dabei, ohne uns um die Interessen Einzelner zu kümmern, durch eine Analyse des Bewusstseins die Gesetze unseres Wissens, soweit wir sie hier benutzen wollen, aufgesucht.

Wir treten jetzt dem Streite der Parteien näher.

Dass für den Einzelnen alle seine Bewusstseinsgebilde Wahrheit haben, ist bereits des Oefteren anerkannt. Es handelt sich jetzt um jene Gebilde, die mit dem Anspruche einer Realität auftreten, welche der des „Ich“ und seiner Dinge gleich ist oder dieselbe sogar übersteigt, und die doch keine allgemeine Anerkennung finden.

Es handelt sich, um einmal die Schlagwörter unserer Zeit zu gebrauchen, um den Streit zwischen „Naturwissenschaft“ und „Christenthum“. Wir behaupten, ohne zunächst die kausale und teleologische Richtung zu unterscheiden, mit den Vertretern der Naturwissenschaft die allgemeine und nothwendige Beziehung alles Seienden, seine schrankenlose Gesetzmässigkeit. Wir geben ihnen aber nicht zu, dass sie jemals über einen vollkommenen Beziehungsnachweis vom Materiellen und Geistigen hinauskommen werden. Wir behaupten mit den besonneren Forschern<sup>1)</sup> und im Einklange mit der kritischen Philosophie den Relativismus aller Erscheinungen und glauben desshalb nicht, dass wir die Dinge in ihrem Wesen erkennen, setzen dieselben aber auch nicht zu Gebilden unseres „Ich“ herab, sondern schreiben ihnen dieselbe Realität zu, wie diesem.

Wir verweisen aber die Gebilde „leerer Raum“, „Atome“ etc. in dieselbe Klasse, wie die Göttergestaltungen der Zeiten

1) welche die Ergebnisse der Physiologie der Sinnesorgane voll und ganz anerkennen.

und Völker, die Willensfreiheit u. A. m. Die Berechtigung muss sich erst zeigen.

Wir knüpfen diese Legalitätsbetrachtung an die Erinnerung an den sogenannten „Darwinismus“, eine Lehre, in der Wahrheit und Irrthum oft dicht neben einander liegen.<sup>1)</sup> Sie wird uns dazu führen den Begriff der Entwicklung einer Untersuchung zu unterziehen, und daraus werden wir das fehlende Werthmass herzuleiten bestrebt sein.

Feinde und Freunde des im „Darwinismus“ zum Ausdruck gekommenen Forschungsprinzipes haben sich um die Wette bemüht eine Reihe ganz heterogener Lehren unter einer Flagge segeln zu lassen. Der neue und fruchtbare Gedanke, gegebene Formen durch den Begriff der Entwicklung zu verbinden, kam bei Lessing, Kant und vor Allem bei Herder<sup>2)</sup> in den Geisteswissenschaften zur Geltung, während fast gleichzeitig der Naturhistoriker Wolff<sup>3)</sup> (1759) auf dem Schwestergebiete für denselben eintrat. Hier führt der Weg von Wolff über Oken und Goethe zu Lamarck und Darwin. Die zoologischen Arten als Entwicklungsreihen, womöglich mit einheitlichem Ausgangspunkte, aufzufassen, ist das Lösungswort dieser Richtung. Darwin brachte die Untersuchung, auf reiches Beobachtungsmaterial gestützt, von Neuem in Fluss, indem er einerseits aus den Resultaten der Socialwissenschaft (Malthus) und andererseits aus den Ergebnissen der künstlichen Thierzüchtung mit grossem Glücke Hülfsypothesen der Entwicklungslehre konstruirte. Ob diese allein die Entwicklung erklären, ist eine Frage für sich; für uns liegt ihre Bedeutung in der, durch sie veranlassten, Kritik der teleologischen Naturbetrachtung. Früher hiess es: der Mensch hat Augen, damit er sehen kann; jetzt heisst es: Der Mensch kann sehen, weil er Augen hat. Bei besonnener Betrachtung fällt nun das Resultat dieser

1) Vergl. E. v. Hartmann's diesbez. Schrift.

2) Bei Hegel schlug er im Anschluss an die durch Fichte und Schelling vorbereitete Richtung zum Theil in eine ganz unfruchtbare Spekulation um, welche allerdings nur die unbrauchbare Form eines höchst werthvollen Inhalts ist.

3) *Theoria generationis*.

Kritik allerdings ganz anders aus, als es sich die meisten Naturforscher vorstellen.

Wir haben die Gesetzmässigkeit als metaphysisches Prinzip anerkannt. Alle Bedingungen, welche im Laufe der Zeit mitgewirkt haben das menschliche Auge zu bilden, konnten im Laufe dieser Zeit auch nur das menschliche Auge bilden und so gewiss sie die Ursachen dieser Bildung sind, so gewiss ist auch diese ihr Ziel. Allerdings darf man diese Zielstrebigkeit nicht nach Analogie des menschlichen Handelns deuten, solange man noch an der Willensfreiheit festhält. Wenn man diese aber auch als Gesetzmässigkeit anerkannt hat, so handelt es sich nur noch um den Ausdruck bei der *interpretatio ex analogia hominis*. Ob ich hierfür die philosophische Sprache oder die des gemeinen Mannes oder die Sprache der Dichtung anwende, kann an der Sache nichts ändern. Kausale und teleologische Betrachtungsweisen unterscheiden sich allerdings, sobald sie neben einander zur Anwendung kommen sollen und nicht voll anerkannt werden; sobald man aber an dem Prinzip einer allgemeinen und nothwendigen Verknüpfung festhält, ist der Unterschied nur noch eine Differenz im Standorte. Man bleibt am Fusse eines Hügels oder geht hinauf, je nachdem es passend erscheint . . . die Beziehungen ändern sich nur für den Beobachter: Ὁδὸς ἀνω κατω μιν.

Dass für den Naturforscher die kausale Anschauungsweise brauchbarer ist, als die teleologische, liegt einfach daran, dass er sich am Meisten vor einer anthropisirenden Auffassung hüten muss, hinter welcher sich nur allzuoft die Negation der Gesetzmässigkeit verbirgt. Solange wir noch den Einfluss jener Zeit, in welcher die Freiheit<sup>1)</sup> neben der Nothwendigkeit als Erklärungsprinzip angenommen wurde, nicht mehr überwunden haben, als es augenblicklich geschehen ist, ist es allerdings besser bei der Kausalität stehen zu bleiben. Jede Beobachtung und jedes Experiment trägt aber auch einen teleologischen Charakter: Das gewünschte Resultat ist

1) Hierher gehört der Unbegriff einer Kausalität aus Freiheit, d. h. einer gesetzeslosen Gesetzmässigkeit.

das Ziel einer Reihe von Vorgängen. Dass die Vorstellung des Zieles hier mit einem Lust-Gefühle verbunden ist, insofern sie gewünscht wird, ändert an dem Vorgange gar nichts. Diese anthropisirende Zugabe zum *τέλος* kann auch der Theologe nicht im Ernst beanspruchen: ein menschliches Wollen ist ohne Gefühl undenkbar, es ist stets durch Lust und Unlust, so fein dieselbe auch sein mag, bestimmt, und erst dem „Gewollt-Haben“ folgt die Handlung, ein göttliches Wollen wäre Handeln.

Die Darwin'schen Hülfsypothesen stehen alle in genauer Beziehung zu dem Satze: Im Kampfe um's Dasein erwirbt das Individuum und die Reihe seiner Descendenten jene Veränderungen, die nach und nach durch Vererbung übertragen den ganzen Habitus so modificiren, dass eine ganz andere Art entsteht.

An diesem „Kampfe um's Dasein“, der übrigens ein durchaus teleologisches Erklärungsmoment zur Anschauung bringt, haben echt-religiöse Menschen grossen Anstoss genommen, weil sie in ihm das Grab aller ethischen Interessen sahen. In meiner „Religion des Gewissens als Zukunftsideal“ (1880) habe ich im Anschluss an eine Untersuchung über Freiheit und Nothwendigkeit den Versuch gemacht, eine Annäherung anzubahnen, die beiden Parteien gerecht wird.<sup>1)</sup> Ich suchte den Kampf um's Dasein, von dessen Vorhandensein man sich täglich und stündlich überzeugen kann, als eine stetig fortschreitende Selbstvernichtung des Egoismus aufzufassen und ihm dadurch in den Dienst der sittlichen Idee zu stellen.

Im Gegensatz zu Anderen, die auch vom Egoismus ausgegangen waren, suchte ich nicht bei demselben stehen zu bleiben, sondern denselben zur Liebe zu entwickeln. Weil sich die Selbstsucht des Einzelnen im Kampfe mit der Selbstsucht Anderer langsam vernichtet und die Errungenschaft des Kampfes einer Generation der andern durch Vererbung und Erziehung zu Gute kommt, so stellt sich in der Geschichte der Menschheit die Selbstvernichtung des Egoismus

1) Dasselbe will auch z. B. Carneri (1871) u. A. m.

als eine Läuterung der sittlichen Ideen dar, als ein Hingang zum Reiche der Liebe, das als Ideal in unendlicher Ferne vorschwebt.

Den Gedanken der Entwicklung im Sinne Lessing's und Herder's unter Berücksichtigung der Ergebnisse der modernen Naturforschung wieder aufzunehmen, scheint mir eine Forderung unserer Zeit, deren Dissonanzen schon allzu grell geworden sind.

In dem Begriffe der Entwicklung spricht sich das Wesen der wissenschaftlichen Forschung aus. Die Stellung, welche man ihm gegenüber einnehmen kann, ist eine doppelte: Absolute Anerkennung oder absolute Verwerfung. Hier giebt es keine Vermittlungen, denn die Gesetzmässigkeit der Bewusstseins-Entwicklung führt zur Entwicklung der vollen Gesetzmässigkeit im Laufe der ewig dahineilenden Zeit.

Wir beschäftigen uns mit dem Begriffe „Entwicklung“ in seiner Anwendung auf irgend welche, in der Zeit gegebene, Formen. Die Untersuchung wird uns zur Rechtfertigung des „Ideals“ führen und in ihm werden wir das gesuchte Mass für die Werthbestimmungen der umstrittenen Gebilde finden.

Wenn ich eine Form  $A_2$  als Entwicklung einer Form  $A_1$  auffasse, so behaupte ich zugleich die Identität und die Nicht-Identität beider Formen. Das setzt voraus, dass sie Erscheinungen eines dritten  $A$  sind, über dessen Beschaffenheit ich nicht das Geringste zu wissen brauche, dessen Existenz mir aber ebenso gewiss ist, als die Existenz von  $A_1$  und  $A_2$ . Dieses Dritte ist das Identische in den beiden Formen, es spielt also die Rolle, welche man die ontologischen Begriffe in der vorkantischen Metaphysik spielen liess. Dabei kann  $A$  von  $A_1$  und  $A_2$  toto genere verschieden sein, es braucht weder eine räumlich-zeitliche, noch eine zeitliche Form sein, wenn  $A_1$  und  $A_2$  z. B. räumlich-zeitliche Formen sind. Im Gegensatz zu einer Veränderung kommt der Entwicklung das Besondere zu, dass  $A_2$  an irgend einem Werthmasse einen grösseren Werth zeigt, als  $A_1$ . Woher ein solches Werthmass  $\mathfrak{A}$  kommt, ist hier nicht zu entscheiden.

Wenn ich ebenso eine grössere Anzahl zeitlicher Formen durch den Begriff der Entwicklung verknüpfe, so ordne ich



sie damit in eine Reihe  $A_1 \dots A_n$ , welcher eine Form  $A$  als Identisches entspricht, während ein Werthmass  $\mathfrak{A}$  für die Vergleichung zu Grunde gelegt wurde.

Solche in der Zeit gegebene Reihen brechen immer ab, da sie höchstens bis zum gegenwärtigen Augenblicke gehen, da aber die Zeit ihren Lauf ungehindert fortsetzt, so suche ich auch die Reihen fortzusetzen durch einen progressus in infinitum. Ob meine Konstruktionen nachher durch die Erfahrung bestätigt werden, ist eine Frage für sich. Wir fragen zunächst, wie es überhaupt möglich ist, dass ich eine solche Fortsetzung, gleichviel ob sie richtig oder falsch ist, zu Stande bringe. Das Gleiche gilt auch für Fortsetzungen, die dem Laufe der Zeit entgegen gehen; hier muss ich meine Konstruktion an einem Objekte, das man vielleicht allgemein als Quelle bezeichnen kann, prüfen, sei es nun, dass dieses irgend ein Gegenstand oder ein geschichtliches Datum ist.

Die Frage führt uns zu den einfachen Verhältnissen, welche bei Zahlen obwalten, wenn diese auch nicht als in der Zeit verlaufende Entwicklungsreihen aufzufassen sind.

Die Terme 15, 17, 19 als Bruchstück einer Reihe aufgefasst gestatten mir sofort, bei Beachtung der Differenz zwischen 15 und 17 einerseits und 17 und 19 andererseits eine beiderseitige Fortsetzung  $\dots 11, 13, 15, 17, 19, 21, 23 \dots$  zu liefern, welche keiner Beschränkung unterliegt. Ich schliesse, dass die folgenden Terme so entstehen, wie 19 aus 17 und 17 aus 15 entstand, d. h. durch Addition von 2. Nun bin ich im Stande die ganze Reihe durch ein beliebiges Glied und das, aus den gegebenen Termen abstrahierte, Gesetz zu ersetzen.

Das Allgemeine ist also, dass man je zwei folgende Glieder in Bezug auf ihre Unterschiede untersucht und aus diesen ein Gesetz herzuleiten sucht, das nicht mehr bloss für zwei bestimmte, sondern für je zwei Glieder gilt.

Hat man z. B. die Terme 42, 59, 78, so findet man als Unterschied je zwei folgender Glieder 17 und 19 und kann nun zunächst die Differenzenreihe 17, 19 zu  $\dots 13, 15, 17, 19, 21, 23 \dots$  erweitern und daraus die ursprüngliche Reihe

..... 14, 27, 42, 59, 78, 99, 122, ..... mit beliebiger Fortsetzung herstellen.

Solche einfache Verhältnisse werden nun bei gegebenen Formen, die zu einer Entwicklungsreihe ergänzt werden sollen, nur äusserst selten auftreten. Demnach wird es oft sehr schwer, ja oft ganz unmöglich sein das Gesetz, welches die eine Form in die andere überführt, in aller Strenge zu erkennen, obwohl man die Unterschiede je zweier Glieder vielleicht auffinden kann. Man muss dann statt des Gesetzes den Charakter der Gesetzmässigkeit in der Entwicklung zu bestimmen suchen.

So wird man z. B. aus den Termen 42, 59, 78, selbst wenn man das Gesetz der Reihe nicht fände, doch die Anschauung gewinnen, dass die gesuchten Glieder mit dem Fortschritte in der Reihe immer grösser und grösser werden. Man hätte dann wenigstens den Charakter der Gesetzmässigkeit bestimmt.

Je genauer man das Gesetz kennt, d. h. je genauer die gefundene Beziehung mit dem wirklich vorhandenen Gesetze übereinstimmt, um so mehr werden auch die, dem Gesetze gemäss konstruirten Glieder mit den wirklichen Gliedern übereinstimmen. Die Konstruktion kann man natürlich nur an der Erfahrung prüfen, d. h. man muss warten, bis dieselben wirklich in der Zeit erscheinen oder muss sie in irgend welchen Quellen aufsuchen.

Etwas anders steht es mit dem Ziele einer Reihe. Wir verstehen darunter die feste Form, der sich die einzelnen Formen einer Entwicklungsreihe mit der Zeit mehr und mehr nähern, ohne dieselbe doch nach Ablauf einer endlichen Zeit zu erreichen. Es fragt sich, ob es solche Ziele giebt. Wir glauben an eine gesetzmässige Entwicklung, weil ohne diese keine Erkenntniss möglich ist. Nach dem oben Gesagten muss das Ziel einer Entwicklung zugleich ihr Höhepunkt sein: die Frage nach der Existenz von Zielen hat also, da ja irgend ein Zeitmoment den Höhepunkt der Entwicklung darstellen muss, nur den Sinn, ob dieser Höhepunkt nach Ablauf einer endlichen oder erst nach Ablauf einer unendlichen Zeit erreicht wird. Wir behaupten die Existenz

von solchen Zielen, weil sonst in einem gewissen Punkte des Zeitenlaufes ein fortwährender Rückschritt beginnen müsste und das dem allgemeinen Prinzipie der Entwicklung widerspricht. Damit ist nun bloss gesagt, dass überhaupt Ziele vorhanden sind, nicht aber, dass jede Entwicklungsreihe ein Ziel hat. Unsere Betrachtung galt ja bisher für alle möglichen in der Zeit gegebenen Formen. Der Tod jedes Menschen lehrt uns eine zeitlich-räumliche Entwicklungsreihe kennen, die in der Zeit abbricht und in der Zeit ihren Höhepunkt erreicht.<sup>1)</sup> Dagegen behaupten wir, dass z. B. für die sittlichen Anschauungen ein Ziel vorhanden ist.

Mein Bewusstsein entwickelt sich eben so gesetzmässig, wie jedes andere und deshalb ist auch jede Entwicklungsreihe, die sich in demselben vorfindet, und jedes Ziel, das ich zu sehen glaube, gesetzmässig bestimmt.

Mein Bewusstsein ist aber von Anderen, die das Recht einer gesetzmässigen Entstehung in gleichem Masse für sich in Anspruch nehmen, verschieden und deshalb müssen die individuellen Ziele geprüft werden am Bewusstsein Anderer, die mit mir leben und vor mir gelebt haben, an der Gegenwart und an der Geschichte. Auch dem Wahnsinnigen giebt seine Welt seine Wahrheit, auch der Blindgeborene hat farblose Nacht in voller Wirklichkeit, auch der Taube seine klanglose Einöde. Wie würde sich dem Menschengeschlechte die Welt darstellen, wenn ihm das Auge oder das Ohr versagt wäre, oder wenn ihm durchweg jene Bildung zu Theil geworden wäre, die wir jetzt im Wahnsinnigen mit Grauen und Mitleid betrachten?

Erst wenn man die volle Uebereinstimmung erkannt hat oder wenigstens die Entwicklungsglieder, als deren Fortsetzung man sein individuelles Besitzthum ansehen muss, bei Anderen wiederfindet, darf man seiner Wahrheit trauen. Das gilt ganz besonders von den Zielen, in denen man Ziele der Menschheit zu erblicken glaubt.

Der letzte Grund alles Seins ist dem Individualbewusstsein nur als Ziel gegeben, wenn er ihm überhaupt gegeben ist.

---

1) die aber trotzdem in anderer Weise fortgehen könnte.

Das Bewusstsein ist sich ein Spiegel der Welt, der ihm die unbekannte Gestaltung des Seienden in einem räumlich-zeitlichen Bilde zurückwirft. In dieser Abbildung sieht es seinen Körper und andere Träger von Bewusstseinserscheinungen und Dinge, die mit mannigfachem Leben (inneren Kräften) ausgestattet erscheinen. Ausserdem füllt es sein eigenes Leben und Weben, das nichts Anderes ist als ein getrübtetes Schauen der gesetzmässigen Beziehung der Dinge und Vorgänge im Weltbilde unter sich und in ihrem Verhältniss zu seinem eigensten Wesen, das im Gefühle zum Ausdruck kommt. Sein Leben und Weben ist eine Kette von Erinnerungen<sup>1)</sup> an jene Dinge und Vorgänge und seine eigenen Zustände (Lust, Unlust, Indifferenz) eine getrübtete Darstellung des Bildes, die sich mehr und mehr klärt, eine stets sich vervollkommnende Abbildung des Bildes, eine zweite Reflexion der Welt.

Diese zweite Bild umfasst alle subjektive Wahrheit, das erste alle objektive, soweit sie dem Menschen als einem Erdenbürger erreichbar ist im Laufe der Zeiten, das Original liegt ausserhalb der räumlich-zeitlichen Begrenzung.<sup>2)</sup>

Wir können jetzt die Ideal-Gebilde des Glaubens (Für-Wahr-Halten's) von denen des Wissens unterscheiden, wir bezeichnen damit ausschliesslich Ziele oder Anfänge von Entwicklungsreihen. Die ersteren umfassen Wahrheit und Irrthum und müssen sich zu letzteren entwickeln, die einen gehören einem Individualbewusstsein an, die anderen fallen in die Sphäre der objektiven Wahrheit.

Die Ziele einer Entwicklungsreihe erscheinen stets durch einen Schritt in infinitum vermittelt. Sie können z. B. durch eine Steigerung der Empfindung entstehen, welche über ihr gegebenes Mass hinausführt. Hierher gehört die Idee eines absolut Hellen, Harten etc. Diese Ideal-Gebilde spielen nicht bloss in der Mythologie und Dichtung, sondern auch in der Wissenschaft eine grosse Rolle. Dort werden sie fast

1) deren jede der Zeit ihrer Entstehung gemäss als eine mehr oder minder vollkommene Wiedergabe des Damals anzusehen ist.

2) Bei Kant, Vorstellung, Gegenstand, Ding an sich. Vergl. Schopenhauer W. a. W. u. V. 526.

immer als Personifikationen oder zur Ausstattung von solchen benutzt, hier dienen sie zur Ableitung von Gesetzen, welche den Zusammenhang von Erscheinungen mit einem gewissen Grade der Annäherung darstellen, sie werden als Eigenschaften von Dingen eingeführt. Dort schreibt man ihnen Realität des Seins zu, hier nur Realität des Gedankens. Man findet in der räumlich-zeitlichen Welt keine Entwicklungsreihen, welche diese Idealbildungen im Sinne einer objektiven Realität rechtfertigen: es nimmt z. B. nirgends das Licht in seiner Intensität unbegrenzt zu. Uns interessieren vor Allem jene Erweiterungen unserer Schranken, die aus dem Gegensatze von Wollen und Können entspringen. Die Beschränkung lässt sich auf doppelte Weise aufheben: durch Vernichtung alles Wollens, d. h. durch Aufgabe der Existenz oder durch fortgesetzte Steigerung des Könnens bis zur Allmacht. Das Wollen ist schrankenlos und richtet sich erfahrungsmässig nie nach dem Können, darum ist ein Drittes unmöglich: Wolle nur, was du kannst, bleibt eine unerfüllbare Forderung. Der Mensch hat im Laufe der Zeit mehr und mehr Macht erworben, die Allmacht ist in der That ein Ziel, dem er zustrebt. Wenn er aber den Glauben an sich selbst verliert, so wird die Verneinung des Willens zum Leben sein Pseudo-Ideal.

Dieselbe Beschränkung, welche durch das entstehende Bewusstsein zu einem Gegensatze von Wollen und Können gemacht wird, ist ursprünglich im Gegensatz von Lust und Unlust gegeben. Der Mensch ist selten glücklich, und so schafft er sich die Glückseligkeit als Ideal, dem wiederum die Steigerung der Unlust bis zum Ekel am Leben entspricht. Ist aber der Mensch im Laufe der Zeiten glücklicher geworden?

Das Wissen des Menschen erweitert sich mehr und mehr, darum ist die Allwissenheit ein wahres Ideal. Auch hier wird das Streben an den Schranken reflektirt, oft möchte der Mensch all sein Wissen dahingeben; als er vom Baume der Erkenntniss ass,<sup>1)</sup> kam ja die Sünde in die Welt.

1) als er zum ersten Male mit Bewusstsein wollte.



Die Verlängerung der Lebenszeit scheint oft ein hohes Gut, darum wird die Unsterblichkeit Ideal . . ., ihr entspricht wiederum als Gegenstück der ewige Tod.

Die Aufhebung der räumlichen Beschränkung führt zur Allgegenwart.

Alle diese Idealbildungen hat der Mensch in Mythologie und Märchenbildung verwandt und ihnen bald diese, bald jene Anschauungsform gegeben, sie bald ganz, bald nur zum Theil zum Ausdruck kommen lassen, sie oft als Dichtungsgestaltungen, noch öfter als seine Götter eingeführt.

Aber es war nicht, wie Feuerbach will<sup>1)</sup>, der produktive Menscheng Geist, der sich Wesen erdachte, frei von jener Beschränkung und hülfbereit. Richtig ist nur, dass der Mensch im Unglück, wo er unter der Last des Wehes, das auf ihn gelegt ist, zusammenzubrechen droht, zur Erkenntniss einer Macht gelangt, die frei ist von seiner Beschränkung.

Wir können die Entstehung der Göttergestalten nur durch dieselbe Gesetzmässigkeit bewirkt denken, welche das Weltall trägt und das Individuelle zum Bewusstsein erweckt, und in ihm ein Bild der Welt schafft. Die Göttergestalten sind keine Produktionen des Menscheng Geistes, der sie, wie ein Schöpfer seine Kreaturen, vernichten kann, wenn es ihm beliebt. Der Mensch kann seinen Gott vergessen, aber im Unglück findet er ihn wieder, seine Beschränkung führt ihn immer wieder zum Schrankenlosen.

Wir sehen, dass das Recht der Erkenntniss auf der Anerkennung einer gesetzmässigen Entwicklung beruht und dass die Ziele der Menschheits-Entwicklung aus ihrer Gesetzmässigkeit folgen müssen.

Das Wissen wächst und mit ihm die Macht, deshalb ist Allwissenheit ein wahres Ideal der strebenden Menschheit, ein Ziel, dem sie ewig zueilt ohne es zu erreichen. In diesem sich mehr und mehr erweiternden Wissen ist aber nicht bloss die Gewissheit der eigenen Gefühle und der räumlich-zeitlichen Gebilde gegeben, sondern auch die der Menschheits-

---

1) Vergl. Pfleiderer. Rel.-Phil., 320 und Zeller Abhd. II. Urs. u. Wes. d. Rel.

geschichte mit ihrem Streben vom Irrthum zur Wahrheit.

In dieser Geschichte erscheint der Glaube an die Gottheit in vielgestaltigen Formen, aber übereinstimmend ist in Allem die Anerkennung einer Macht, welche die menschlichen Schranken übersteigt. Als der Mensch noch auf der Stufe der Kindheit stand, waren ihm Dinge im Raun und in der Zeit die Träger dieser Macht, als aber seine eigene Kraft mit seinem Wissen wuchs, so musste er auch seine Auffassung erweitern. Die vielen Götter verschmolzen zu einem Gott, der in transcenderter Ferne weilend den Menschen nach Gutdünken Glück und Unglück zuwog. Die Entwicklung führte weiter: einsame Denker fanden die immanente Gottheit. Die breite Zone, in welche die Entstehung des Christenthums fällt, bezeichnet ein Interregnum, in welchem nebeneinander transcenderter Gott und immanente Gottheit die Herrschaft inne hatten. Die Trinitätslehre, der innerste Kern des orthodoxen Christenthums, erwuchs auf diesem Boden; sie spricht die Versöhnung des ausserweltlichen Gottes und der innerweltlichen Gottheit aus, sie sind versöhnt im Mittler.<sup>1)</sup>

Die Entwicklungsreihe der Gottesvorstellungen lässt den Charakter ihrer Gesetzmässigkeit sehr wohl erkennen, man kann ihn den Zug von der Transscendenz zur Immanenz nennen. Damit ist als Ziel der Entwicklung die all-eine Gottheit als Träger der Welt gegeben. Am Ziele der Entwicklung messen wir den Werth der einzelnen Formen, welche dem Ziele zustrebten. Das ist das Mass, welches wir gesucht hatten.

Man hat eingewendet, dass die Atheisten unserer Tage schon durch ihr blosses Dasein zeigten, dass der Mensch der Gottesidee entbehren könne. Der Schluss ist insofern übereilt, als die Längnung in Worten nicht die Längnung der Sache ist. Wenn sich der Moslem einen Himmel voll Glückseligkeit denkt, warum soll sich der Naturforscher seine Idee der schrankenlosen Gesetzmässigkeit nicht in das Phantasma des leeren Raumes und der Atome kleiden? Beide gehen in

---

1) Der Gedanke ist von mir in dem bereits erwähnten Schriftchen (Berlin 1880. bei C. Duncker) näher ausgeführt worden.

gleicher Weise über das Ziel hinaus, sie machen denselben Fehler, sie halten eine bestimmte Anschauungsform für die Gottheit.

Das ist der Kernpunkt alles Streites. Man hat immer und immer wieder die all-eine Gottheit, die sich selbst Gesetz ist, in einer bestimmten Darstellung finden wollen anstatt jede solche Darstellung als ein gesetzmässiges Produkt der Zeitepoche aufzufassen, das bestimmt ist Anderen Platz zu machen.

Eins muss man dagegen von allen Menschen verlangen die Anerkennung der göttlichen Offenbarung, die im Sittengesetze gegeben ist. Der Mensch erwacht im Kampfe mit anderen Willenssphären zum Bewusstsein und verliert in diesem Ringen seinen angestammten Egoismus, zum Theile wenigstens. Die Erziehung, vielleicht auch direkte Vererbung, verbindet Epoche mit Epoche und so wird die Selbstsucht im Laufe der Zeit mehr und mehr vernichtet. Es ist ein Kampf um's Dasein, unternommen aus Egoismus, der den Egoismus vernichtet und die Liebe schafft. Die Entwicklungsreihe ist in der Geschichte gegeben, der Charakter ihrer Gesetzmässigkeit ist erkennbar und damit ihr Ziel bestimmt. Es ist der Zug vom Egoismus zur Liebe.

Wegen der Ausführung dieser Gedanken muss ich auf mein schon citirtes Schriftchen verweisen.

Das Ziel der ethischen Entwicklung steht in enger Beziehung zum Ziele der religiösen: ein transcender Gott ist nie ein Gott der Liebe.

Der Werth des Menschen wird durch seinen Abstand vom Ziele der Entwicklung gemessen. So ist trotz der Gesetzmässigkeit eine Werthbestimmung möglich. Darauf ist Gewicht zu legen gegenüber aller Halbheit, welche an der Willensfreiheit festhält.

Wenn wir den ganzen Gedankengang zusammenfassen, so kommen wir zu folgendem Resultate:

Entweder giebt es überhaupt keine Erkenntniss oder die Gesetzmässigkeit des Individualbewusstseins muss anerkannt werden. Diese führt dasselbe aber zur Anerkennung seiner eigenen Entwicklung, die eine sich immer erweiternde Erkenntniss der Gesetzmässigkeit des in ihm als

ausser ihm Gegebenen und seine Beziehung zu ihm darstellt. So kommt es zur Anerkennung einer durch und durch gesetzmässigen Welt, als deren Glied er selbst erscheint. In dieser Welt findet er andere Bewusstseinträger, die denselben Anspruch haben, wie er selbst. Der Ausgleich findet statt durch eine Vergleichung der einzelnen Entwicklungen, durch die Betrachtung der Geschichte als Entwicklung des menschlichen Bewusstseins. Die Ziele seiner Entwicklungsreihen sind nur soweit zu berücksichtigen, als sie mit den Zielen der allgemeinen Bewusstseinsentwicklung übereinstimmen.

Das Allgemeine in den Vorstellungen von der Gottheit ist z. B. die Anerkennung einer übermenschlichen Macht, das Charakteristische der Entwicklung der Zug von der Transscendenz zur Immanenz. So wird Gott als der schrankenlose Träger der Welt, der sich selbst Gesetz ist, anerkannt, während der Mensch seine Beschränktheit eingesteht.

Auf dem Verhältnisse der beiden Machtsphären beruht die Religion. Das „Sich-In-Gott-Wissen“ und „Gott-In-Sich-Wissen“ ist der Ausdruck für die Thatsache, dass der Mensch Nichts ist, als die beschränkte Gottheit, die ihm, sobald er sie in Anschauungsformen kleiden will, nur als schrankenloser Mensch erscheinen kann.<sup>1)</sup> Das Individuelle ist nur Erscheinungsform des All-Einen, seinem Wesen nach ist es mit ihm identisch; als es sich losgerungen vom Grunde alles Seins, ging es ein in die Form der Beschränkung und nahm als Erbtheil in die Welt der Zeit und des Raumes jene Selbstsucht mit, der es zu seiner Behauptung im Kampfe mit fremden Willenssphären bedarf. In diesem Kampfe des Individual-Egoismus wird aber die Liebe geboren und wenn das Einzelne, müde vom langen Ringen, zurückkehrt in den Schoos des All-Einen, so hat es eine Spur hinterlassen, die seine Nachfolger betreten, um auch für die Liebe zu arbeiten. So streift Generation auf Generation mehr und mehr von ihrer angestammten Selbstsucht ab,

---

1) Vergl. Pfleiderer a. a. O. 258 u. Lipsius, Dogmatik. Theil I.

um dem Reiche der Liebe nahe zu kommen. Am Ende der Zeiten ist der Prozess vollendet, alles Individuelle ist zurückgekehrt zum Schosse des All-Einen, es herrscht wiederum die Harmonie der Liebe.

Einst sah der Mensch in der Gottheit ein Fremdes, und so erschien sie ihm in der Gestalt von transscendenten (in Bezug auf sein Bewusstsein) Geschöpfen, gemacht nach seinem Bilde. Der Läuterungsprozess der Entwicklung führte ihn zum transscendenten Gotte. Daneben entwickelte sich in ihm das Gewissen mehr und mehr und er erkannte in ihm die Stimme der immanenten Gottheit. Es war der Geist des transscendenten Gottes, der in ihm wirkte, und diesen Geist hatte der Gott-Mensch Jesus als Christus in die Welt gebracht.

Die Entwicklung hat seitdem nicht geruht. Die Mystik, Spinoza<sup>1)</sup> und die deutsche Philosophie, welche durch Kant geweckt wurde, haben das Ihre gethan, um den Gang zur Immanenz fortzusetzen. Vor Allem aber war es der Protestantismus, der mit dem Zweifel begann um zur Wahrheit zu gelangen, welcher in seinem Entwicklungsgange von Neuem auf das Ziel hinwies. Nicht bloss einzelne Erscheinungen, wie Lessing und nachher Schleiermacher, bezeichnen hier die Richtung, der Historiker sieht in dem Zusammenhange dieser ganzen Reihe von protestantischen Thaten das Streben, den Geist Gottes der Trinitätslehre zum alleinigen Gotte zu machen. So ist denn auch die Metaphysik und die Religionsphilosophie der Gegenwart bei der all-einen Gottheit angekommen, die nicht in menschlich beschränkter Weise bewusst sein kann, die nicht in menschlicher Weise fühlt, die überhaupt nicht nach dem Muster einer menschlichen Persönlichkeit gedacht werden kann. Die Argumente Schleiermacher's und die des Kriticismus liegen nicht so weit auseinander. Meine Erkenntniss ist beschränkt und darum reicht sie nicht aus, um das Schrankenlose zu erkennen, das Wesen der Gottheit ist uns so unbekannt, wie unser eigenes Wesen und jeder Begriff, den wir von der Gottheit bilden, kann

1) auch Giardano Bruno.



nur ein Bild sein für uns, eine Darstellung des Schrankenlosen im Beschränkten, das sich schrankenlos denkt.<sup>1)</sup>

Der transscendente Gott der Trinitätslehre — ich meine die dogmatisch fixirte — kann dieser Richtung nur als der erhabenste, aber letzte Rest jener aussermenschlichen Schöpfungen erscheinen, die dem Menschen stets ein Fremdes waren, der Geist Gottes ist ihr die Gottheit. Und der Mittler?

Der Gott-Mensch bezeichnet in mehr als einer Beziehung eine Vermittlung. Für die Religionsgeschichte ist er der Ausdruck einer Zeitepoche, welche den ererbten transscendenten Gott mit der immanenten Gottheit, die sie in sich fühlte, versöhnte, welche die Ströme jüdischen und griechischen Glaubens in einem Bette vereinte, welcher die Gegensätze der Anschauung, die für sie Vergangenheit und Zukunft charakterisiren, zu einem Idealbilde verschmolzen. Dass dieser Prozess der Vereinigung, welcher in Paulus zum ersten Male für die Allgemeinheit von Bedeutung wird, an das furchtbar-erhabene Drama anknüpfte, das sich in Palästina abgespielt hatte, hat seine volle geschichtliche Bedeutung. An diesem Drama von dem lang erhofften und nun so schnell dahingegangenen Messias, der ja nicht todt sein konnte, sondern leben musste, um wiederzukehren, kam der Prozess zum Bewusstsein.

Das Niedersteigen des allmächtigen Gottes, den man bisher in weiter Ferne gesehen, und der nun seine Wohnung im Menschenherzen nahm, wurde personificirt im Mittler, dessen irdische Wirksamkeit für den Glauben der Zeit mit der Thätigkeit des Nazareners zusammenfiel.

Uns aber, die wir von jener Zeit fast durch zwei Jahrtausende getrennt sind, ist im Prozesse unserer Entwicklung der Glaube an jene Identität geschwunden. Auch kommt in der historischen Person „Jesus“ der Vermittelungsprozess nicht zur Vollendung, wie man behauptet hat. Die Kritik führt von Johannes dem Täufer zu Jesus und den Petrinern und von da zu Paulus und dem Evangelisten Johannes und endlich zur Synode von Nicäa. Wir haben die gesetz-

1) Vergl. d. Betr. bei Pfleiderer (Rel.-Phil.).

mässige Entwicklung einer Reihe von Lehrstandpunkten die zu einem Lehrgebäude verschmolzen, das der volle und echte Spiegel einer Zeit war, aber nicht mehr ist.

Der transscendente Gott der historischen Trinitätslehre ist für uns historisch geworden und damit auch ihr Mittler. Die in dieser Lehre ausgesprochene Forderung der Versöhnung der verschiedenen Gottheitsgestaltungen hat sich für uns vollzogen in der Idee des All-Einen.

Auch für uns giebt es eine Trinitätslehre, aber diese ist nicht die historische, sie lässt sich erkenntnisstheoretisch begründen und herleiten aus dem Zwiespalt unserer Natur, die sich in unserm Bewusstsein darstellt als „Ich“ und „Welt“ und nothwendig zur Versöhnung im all-einen Gotte führt.<sup>1)</sup> Das, durch Individuelles beschränkte, Individuelle weiss sich mit diesem Eins in Gott, dem Schrankenlosen. Erst wenn es seine volle Beschränkung als Gesetzmässigkeit empfindet, fühlt es sich eins mit der schrankenlosen Gesetzmässigkeit in Gott und gewinnt so seine Freiheit wieder, die es beim Eintritt in die Welt verlor. Im Glücke träumt der Mensch von seiner Schrankenlosigkeit in der erscheinenden Welt, das Unglück zeigt ihm seine Beschränkung in dieser und weist ihn darauf hin, dass er seine Freiheit nur in Gott zu suchen hat. Sie ist ein Ideal, das sich ihm erst verwirklicht, wenn er zu Gott zurückgekehrt ist.

Der psychologische Prozess, der den Menschen bald schrankenlos erscheinen und ihn bald seine Schranken auf das Empfindlichste fühlen lässt, würde seinen Ausdruck finden in einer Lehre von der Versöhnung des Selbstbewusstseins und Weltbewusstseins im Gottesbewusstsein. Das „Ich“ und das „Fremde“ sind eins in „Gott“.

Das schrankenlose „Ich“ als ein „Fremdes“ ist der transscendente Gott der Geschichte in seinen vielgestaltigen, nach und nach zur Einheit verschmelzenden, Formen. Darin liegt die Wahrheit der Feuerbach'schen Ansicht, der nur vergass, dass wir eine gesetzmässige Entwicklung vor uns haben.

Zum Schlusse kommen wir zu einer Frage der Nomen-

1) Vergl. Pfleiderer a. a. O. 652 etc.

klatur. Was wir an einer geistigen Entwicklungsstufe haben, ist doch jedenfalls unabhängig von dem Namen, den wir ihr geben. Die Straussische Frage ist vor und nach ihm sehr verschieden beantwortet worden. Sind wir noch Christen?

In einer Dogmatik wird ein bestimmter Standpunkt fixirt, eine bestimmte Entwicklungsstufe, die von ihrer Zeit abhängig ist, als ein Absolutes hingestellt. Im Gegensatz dazu betrachtet die Religionsphilosophie die allgemeine Entwicklung, in der das dogmatisch Fixirte nur als Glied der ganzen Reihe erscheinen kann.

Wir betonen die historische Continuität ausdrücklich. Will man das religiöse Element, das in der Verschmelzung griechischen Philosophengeistes und jüdischen Gottesglaubens zu Tage tritt, in seiner ganzen Entwicklung als christlich bezeichnen, so hoffe ich, dass wir Alle, soweit wir religiös sind, auch wahrhaft christlich sein wollen. Der Protestantismus erscheint dann als Fortentwicklung der früheren christlichen Standpunkte: **Unsere Religion ist das Christenthum in seiner Entwicklung.**

Diese Auffassung wird uns aber von der Mehrzahl der Zeitgenossen durchaus bestritten, ihnen ist das Christenthum ein abgeschlossenes und darum absolutes System. Wenn wir nun unserm Grundsatz treu bleiben, das Individuelle am Allgemeinen zu prüfen<sup>1)</sup>, so müssen wir sagen, dass unsere Religion nicht das dogmatisch fixirte Christenthum ist. Wir müssen unsern Gegensatz zu jenen Religionsformen, aus denen sich die unsre im Laufe der Zeiten entwickelt hat, offen und ehrlich bekennen. Der Protestantismus ist ein Feind jenes Christenthums, das sich nur in der historischen Trinitätslehre spiegelt und auf jede Entwicklung verzichtet.

Gerade den Errungenschaften der Naturwissenschaften

---

1) Ich habe desshalb in meiner erwähnten Schrift (XI) das Christenthum als eine dogmatisch fixirte Form der Religion eingeführt. Diesem Christenthum, d. h. dem „nicht entwicklungsfähig“ gedachten, gilt meine Polemik. Meine Definition kann man natürlich angreifen, man darf aber nicht jeden beliebigen „Begriff vom Christenthum“ dem von mir gebrauchten Worte „Christenthum“ unterstehen.

gegenüber, die wahrlich, soweit sie Recht haben, keinen Schritt zurückgehen werden, bedeutet das Festhalten an der Form den Tod der Religion. Es kann sich nur um eine offene und ehrliche Versöhnung handeln.

Das Princip der Gesetzmässigkeit im Allgemeinen und das Prinzip der Entwicklung für das Einzelne lassen sich nicht fortbannen durch Berufung auf dogmatische Fixationen.

Die Ideen als Ziele und Anfänge geistiger Entwicklungsreihen erhalten ihr Recht wieder, das sie durch den Materialismus verloren zu haben schienen.

Aller Selbstüberhebung der Naturforscher gegenüber ist die Erkenntnistheorie als Theorie der gesetzmässigen Entwicklung des Bewusstseins eine schneidige Waffe. Sie gestattet den ausgiebigsten Gebrauch der mechanischen Erklärungen in der räumlich-zeitlichen Welt<sup>1)</sup> und verlangt sogar die volle Correspondenz aller geistigen und leiblichen Vorgänge. Sobald aber das Geistige als Posterius eingeführt werden soll, gebietet sie Halt, indem sie daran erinnert, dass Alles, was gegeben ist, doch zunächst nur im Bewusstsein gegeben ist und erst eine Rechtfertigung seiner Ansprüche auf jede andere Art der Realität abwarten muss.

Der Geist des Materialisten, welcher sich abmüht seine Nicht-Existenz zu beweisen, gleicht Heine's transscendental-grauem Gespenste, das die Nicht-Existenz von Gespenstern darthun will.

Mein bescheidenes Theil sollte es sein, diese Gesichtspunkte einmal in etwas anderer Weise, als es gewöhnlich geschieht, darzulegen. Der Criticismus Kant's hat sich im Geiste Albert Lange's wesentlich umgestaltet und der Zeit angepasst. Die Physiologie der Sinnesorgane bestätigt das Princip des Relativismus, welches seit Hobbes das Characteristische der kritischen Richtung ist.

Dieses Prinzip setzt der Erkenntniss keine Schranken in Bezug auf das „Dass“, wohl aber in Bezug auf das „quale“. Darum kann Metaphysik und Religion nur durch Dichtung zum Abschluss kommen. Jede Ausführung ist ein Bild und

1) Vergl. Lange, Gesch. d. Mat., II, IV.

Dichten heisst in Bildern sprechen. Die Ideen in Anschauungsformen kleiden und sie so dem Menschen nahe bringen, die Ziele der Entwicklung, welche klar vor Augen liegen, mit gegebenen Entwicklungsgliedern verbinden, kurz die Bruchstücke der Erkenntniss zu einem Ganzen verweben . . ., das heisst den Abschluss in der Dichtung suchen.

Unserer Zeit fehlt es an einem Propheten, der in glücklicher Dichtung das, durch die Kritik geläuterte, Material zu einem Ganzen verwebt, das der Ausdruck des Zeitgeistes wird. Wir sind in dem Suchen eines Neuen begriffen, das den Zwiespalt der Meinungen aufhebt.

Als Ideal schwebt uns in weiter Ferne eine Religion des Gewissens vor, die ihre Vollendung hat im Reiche der Liebe, eine Religion des immanenten Gottes, der sich im Sittengesetze offenbart.

Dass der Prophet nicht nach Art der alten Gottesmänner kommen wird, scheint uns klar. Ehe er aber auftreten kann, muss die Kritik vollendet sein, denn sein Werk ist Schaffen und nicht Zerstören. Für die nächsten Epochen werden wir wohl noch vollauf mit der Kritik zu thun haben. Das kann uns aber nicht abhalten das reiche Material zu sichten und Bausteine zu fertigen für den neuen Tempel.

Das Ideal leuchtet uns entgegen, aber die Form, die es annehmen wird, ist uns noch unbekannt, sie ist eben Sache der glücklichen Dichtung eines Propheten, in dessen Geist sich der Geist seiner Epoche in voller Klarheit spiegelt.

Ich habe diesem Gedankenkreise in meiner „Religion des Gewissens als Zukunftsideal“ Ausdruck gegeben und wollte in den vorliegenden Blättern eine methodologische Begründung folgen lassen. Etwas Fertiges wollte ich dort so wenig liefern, als hier, wohl aber in beiden Fällen ein Programm für weitere Arbeit. Dass man mein Buch anfeinden würde, hatte ich erwartet, dass man ihm aber gerade Mangel an historischem Sinn vorgeworfen, hat mich allerdings überrascht. Ich dachte, dass man seit Hegel an dem Entwicklungsprinzip, für die Geschichte wenigstens, im Grossen und Ganzen festgehalten hätte. Dem Einen ist mein Büchlein zu religiös, dem Andern zu profan. Wenigen gefällt es — das ist das Schicksal der



Vermittlungsstandpunkte. Ich verzichte gern auf jede Kritik der Kritiken, weil ich zu harmlos bin um in ihnen mehr als Missverständnisse zu sehen.

Die Entwicklung wird ihren Gang zur Höhe weiter und weiter verfolgen. Mit den Waffen, die Kant uns geschmiedet, durchbrechen wir die feindlichen Heerscharen um uns jenem Ziele zu nähern, das schon Spinoza leuchten sah. Es ist die Aufhebung des Zwiespaltes im Menschenbewusstsein, die in seiner Versenkung in das Gottesbewusstsein liegt.

„Die scharfe Trennung von Leiblichem und Seelischem wurde im ganzen Mittelalter als ein ungelöster Bann empfunden und erst durch Spinoza und Kant sind die Waffen zur Ueberwindung des Zwiespaltes geliefert worden.“ Auch Kant hat einmal dem Pantheismus nahe gestanden, obwohl er später zum transcendenten Gotte zurückkehrte. Es bleibt bestehen, dass er im Raume die erscheinende Allgegenwart und in der Zeit die erscheinende Ewigkeit der Gottheit sah (1770).<sup>1)</sup> „Unter diesen Umständen darf es nicht Wunder nehmen, dass die Philosophen und Theologen, welche Kant nachfolgten, zum Pantheismus gelangten. Man braucht diese Erscheinung nicht durch einen Rückgang auf Spinoza zu erklären, wenn es auch wahr ist, dass dieser Mann der neuen Philosophie ihr Ziel bestimmte, während Kant ihr den Weg vorschrieb.“<sup>2)</sup>

Auf dem Wege des Kriticismus unter Anerkennung aller Detailforschung zum unerkennbaren All-Einen zu gelangen, scheint uns die Bestimmung unserer Zeit zu sein. Die im Kampfe gebrauchten Schlagwörter „Christenthum“ und „Naturforschung“ drücken die Gegensätze nur höchst unvollkommen aus. Aller Zwiespalt beruht auf dem Streit

---

1) Die Kritik erschien 1781 als Ausführung der erkenntnisstheoretischen Ansichten der Schrift vom Jahre 1770. Vergl. die Darstellung v. Paulsen, Versuch etc.

2) Die beiden Stellen stehen Seite 96 u. 59 in meiner „Religion etc.“ Trotzdem hat mir ein Kritiker den freundschaftlichen Rath gegeben mich auch einmal mit Philosophie, z. B. mit Spinoza, zu beschäftigen. Derselbe fand allerdings auch bei mir nur „landläufigen Materialismus“.

zwischen einem versteinernen Dogmatismus und einem Kriticismus, der das Prinzip einer gesetzmässigen Entwicklung auf seine Fahne schreibt.

Derselbe erkennt die volle Bedeutung jeder Wissens-Gestaltung an, lässt aber keine derselben als ein Absolutes gelten. Er sieht in der Geschichte überall das Streben zum Ideale, hält dasselbe aber in der Zeit für unerreichbar. Er misst jede Form, die in der Zeit gegeben ist, an dem Ziele der Entwicklungsreihe, deren Glied sie ist und bestimmt so ihren Werth trotz aller Gesetzmässigkeit. Er hält aber desshalb auch jedes Wissen für ein Stückwerk und sieht in dem, sich mehr und mehr entfaltenden, Bewusstsein den allmählichen Uebergang der, potenziell in das Individuelle gelegten, Allwissenheit zur Actualität, die am Ende der Zeiten erreicht wird und gleichbedeutend ist mit einer Rückkehr zu Gott, an der alles Individuelle Theil nimmt. Der Egoismus ist ihm das Erbtheil des Einzelnen im Gegensatz zur Harmonie des All-Einen. Der Weltprozess ist ihm ein Selbstvernichtungskampf des Egoismus, ein Hingang zum Reiche der Liebe, die Vermittelung zwischen dem Abfall und der Rückkehr der Kreatur.

Der Fahne dieses Kriticismus, der bescheiden die Grenzen seiner Entwicklung anerkennt und doch stolz dahinschreitet, die Blicke unverwandt auf die Ideale gerichtet, die ihm aus weiter Ferne entgegenleuchten, welcher harrt und hofft und nicht verzagt im Kampfe mit feindlichen Gewalten, . . . . dieser Fahne werde auch ich weiterhin folgen, dankbar für jede sachliche Zurechtweisung und jede gütige Belehrung, aber unbekümmert um den Hass und die Gunst der Parteien.

# Christliche Proselyten der höheren Stände im ersten Jahrhundert.

Von

**Dr. Hasenclever.**

Pfarrer in Badenweiler.

(Schluss.)

So weit die Acten. Nach denselben ergänzt man den Stammbaum der flavischen Familie dahin, dass die beiden Brüder Sabinus und Vespasian eine jüngere Schwester Petronilla erhalten, welche nach de Rossi (cf. unten) hier fälschlich als Tochter des Petrus bezeichnet wird und deren Name vielmehr von Petro, einem Stammvater der flavischen Familie, herzuleiten ist. Als Gemahlin jenes Sabinus wird dann Plautia angenommen, die angebliche Tochter des Plautius und der Pomponia Gräcina. Ferner erhält der Consul T. Flavius Clemens noch zwei ältere Geschwister: einen ungenannten Bruder, dessen Sohn der Bischof Clemens ist, und eine Schwester Plautilla; der letzteren Gatte wird nicht genannt, ihre Tochter aber ist die jungfräuliche Martyrin Domitilla; diese also, wie Eusebius angiebt, eine Nichte des Consuls Fl. Clemens, ebenso wie der Bischof Clemens sein Neffe.

Wir müssen unsererseits nun entschieden widersprechen, dass man die Märtyreracten überhaupt als Geschichtsquellen im eigentlichen Sinne des Wortes benutzt. Sie können bei der Forschung nur so weit in Betracht kommen, dass sie eine Nachricht, die sich aus sicheren historischen Quellen feststellen lässt, in zweiter Linie noch weiter bestätigen. Aber das geht unmöglich an, dass man aus diesen Acten solche Nachrichten als wirklich historisch zuverlässig

schöpfen will, von welchen die wirklichen Geschichtsquellen überhaupt gar nichts wissen. Sodann aber können solche kirchliche Traditionen wohl dazu dienen, die Differenz zwischen den Nachrichten historischer Autoren, speziell der profanen und der kirchlichen zu erklären, insofern sich aus ihnen erschliessen lässt, wie historische Facta durch die kirchliche Anschauung unwillkürlich in ein gewisses Licht gerückt wurden, wie man sie unter gewissen kirchlichen Gesichtspunkten betrachtete und dadurch unwillkürlich alterirte. Es wird sich also auch bei unseren Nachrichten über Domitilla verhalten. Die Geschichte kennt nur eine Person dieses Namens, welche Christin wurde, nur ob Gattin oder ob Nichte des Clemens ist die Frage. Wir können uns nur für das letztere entscheiden, nehmen aber an, dass die Insel Pontia ihr Verbannungsort gewesen sei.

Es geht zwar nicht an, willkürlich entweder den Dio nach Eusebius, oder diesen nach jenem zu korrigiren. Schon Skaliger hat das erstere gethan und Friedländer ist ihm hierin nachgefolgt. Aber dazu müssten doch die beiderseitigen Stellen schriftstellerisch sicherer sein. Wir haben eben die Stelle des Dio nur nach dem Excerpt des Xiphilinus, und Eusebius beruft sich auf vorausgegangene Aufzeichnungen anderer Schriftsteller, die wir, um mit Recht jenes Verfahren einzuschlagen, also auch erst haben müssten. Aber wenn man nun das Gewebe der kirchlichen Tradition verfolgt, so scheint mir doch keine Frage, dass die Verschiebung der christlichen Bekennerin Domitilla aus der Gattin zur Nichte viel eher zu erklären ist als der umgekehrte Fall und dass also der Nachricht bei Dio eine grössere historische Glaubwürdigkeit zukommt. Lipsius<sup>1)</sup> meint freilich im Gegentheil, Dio habe aus der Nichte die Gattin gemacht, da die erstere durch das „unverwerfliche Zeugniß“ des heidnischen Schriftstellers Bruttius bezeugt sei. Aber einmal ist es überhaupt noch nicht ausgemacht, ob Bruttius ein heidnischer oder nicht vielmehr ein christlicher Schriftsteller sei — obwohl wir unsererseits (cf. unten)

---

1) Chronologie der römischen Bischöfe, S. 154.

auch für das erstere entscheiden müssen —, sodann aber müssten wir den Wortlaut des Bruttius wirklich erst kennen. Denn Eusebius ist nach dem Grundsatz, welchen er in Kircheng. V. 5 ausspricht, in Bezug auf seine Citate aus heidnischen Schriftstellern überhaupt etwas verdächtig; es geht aus dieser Stelle doch klar hervor, dass er die Geschichte ganz bedeutend nach kirchlichen Gesichtspunkten und im Lichte kirchlicher Anschauung behandelt. Spricht doch auch von vornherein wahrhaftig für Dio schon der eine Umstand, dass Domitilla als des Clemens Gattin sich ganz gut und sicher in den Stammbaum der flavischen Familie einreihen lässt, während eine Nichte des Clemens nur aus apokryphen Quellen zu construiren ist. Und damit stimmt auch das Zeugniß jener Inschrift, welche die Ueberlassung oder das Geschenk einer christlichen Begräbnisstätte durch Flavia Domitilla, eine Enkelin des Kaisers Vespasian, meldet.<sup>1)</sup> Nach Kraus handelt es sich bei dieser Inschrift um dieselbe Domitilla, die nach Pontia verbannt worden sei. Aber auf seinem Standpunkt ist das falsch. Er nimmt zwei Domitillen an, eine Gattin und eine Nichte des Clemens nach dem Wortlaut der Stellen bei Dio und Eusebius. Aber ist denn diejenige Domitilla, welche laut letzterem nach Pontia verbannt wurde, eine Enkelin Vespasian's? Ganz und gar nicht; eine Enkelin Vespasian's kann nur diejenige Domitilla sein, welche Gattin des Clemens ist; nur von dieser daher kann jene Inschrift reden. So zeugt auch diese Inschrift für die Richtigkeit der Angabe bei Dio. Wenn es aber die Gattin ist, dann ist es nicht die Nichte und es ist bei Dio und Eusebius von ein und derselben Person die Rede. Wie aber kam letzterer dazu, aus der Gattin die Nichte zu machen? Er beruft sich doch auf Nachrichten heidnischer Autoren, im Chronicon nennt er sogar einen derselben. Da ist es dann wieder Schade, dass wir die Originalstellen nicht vor uns haben, denn wäre es nicht schon möglich, dass eine Verwechselung, ein Missverständniß, eine falsche Lesart es veranlasste, dass durch das

1) Flaviae Domitillae (divi) Vespasiani neptis beneficio, cf. Orelli-Henzen No. 5423.



ziemlich verwickelte Verwandtschaftsverhältniss der flavischen Familie jene Verschiebung stattfand? Eine Schwestertochter, eine Nichte war ja Domitilla allerdings, wenn auch nicht von Clemens, so doch von Domitian; da nun von letzterem und seiner Thätigkeit in den betreffenden Berichten die Rede ist, so wäre es schon möglich, dass, wenn irgendwo von einer Nichte Domitian's die Rede war, die zugleich Gattin des Clemens war, durch Missverständniss oder Verwechselung eine Nichte des letzteren daraus gemacht wurde. Oder man betrachte das Verwandtschaftsverhältniss von einer andern Seite: die Gattin des Consuls Fl. Clemens, Domitilla, war ja sonst schon mit ihm verwandt, sie war die Tochter seiner leiblichen Cousine Domitilla (cf. den Stammbaum), — konnte nicht leicht aus der Cousinentochter die Schwestertochter werden? In der Kirchengeschichte heisst Domitilla ἐξ ἀδελφῆς γεγονῆναι, aber ἐξ ἀδελφῆ als ein Wort, so heisst es: Tochter der Cousine,<sup>1)</sup> und das war Domitilla ja in der That. Ebenso wird auch das lateinische soror im Sinne von Cousine gebraucht. Es ist anzunehmen, dass die fragliche Domitilla bald in ihrer Eigenschaft als des Clemens Gattin, bald in der verwandtschaftlichen Beziehung zu ihm als Tochter seiner Cousine bezeichnet wurde, darum leicht möglich, dass — zumal die Abendländer mit dem Griechischen ihre Schwierigkeiten hatten — aus der Cousinentochter eine Schwestertochter entstand. Es wird nun nicht umsonst sein, dass wir bei dem einzigen heidnischen Schriftsteller, der uns zu Gebote steht, Domitilla als Gattin des Clemens bezeichnet sehen, während gerade die Nachrichten kirchlicher Schriftsteller nur ihr Verwandtschaftsverhältniss zu Clemens im Auge haben. Letztere lehnten sich offenbar mit Vorliebe und ganz unwillkürlich an diejenigen Berichte als ihre Quelle an, welche Domitilla nach diesem Verwandtschaftsverhältniss (aber wohl als Tochter seiner Cousine) im Auge hatten. Man darf darum von vornherein annehmen, dass sie dabei von kirchlichen Gesichtspunkten geleitet waren. Und diesen Verdacht

1) Nach Phryn. Ekl. ἐξ ἀδελφῆ = dem att. ἀνέψις.

erweckt auch der Wortlaut der Berichte bei Eusebius. Man sehe sich die betreffenden Stellen genauer an. In der K.-G. wie im Chronicon spricht er zuerst von einer grössern Anzahl von Märtyrer. In der K.-G. bemerkt er noch, die heidnischen Autoren hätten auch ganz genau die Zeit angegeben; und wenn er dann fortfährt: „sie erzählen nämlich“ (*ἱστοροῦσάντες*), so würde man erwarten, dass er nun nähere Angaben über jene grössere Zahl von Märtyrern macht, aber — siehe da, er spricht nur von Flavia Domitilla. Ebenso heisst es im Chronicon, nachdem das Martyrium Vieler erwähnt ist: *ἐν οἷς καὶ Δομιτίλλα*. Dies zeigt doch deutlich genug, dass es dem Eusebius wesentlich nur um Domitilla zu thun war. Man wird darum kaum fehl gehen, wenn man annimmt, dass die Tradition über die jungfräuliche Märtyrin Domitilla dem Eusebius schon vorlag, wesswegen er eben auf Grund dieser kirchlichen Tradition und aus kirchlichem Interesse gerade diese Persönlichkeit in seinen Berichten so besonders hervorhebt. Es handelt sich dabei nur um die Umgestaltung der Gattin des Clemens zu seiner Schwestertochter, nicht um die Verbannung der Domitilla überhaupt. Erbes (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, S. 711) geht daher zu weit, wenn er das Martyrium Domitilla's überhaupt als eine Angabe des Eusebius ansieht und eine Schöpfung dieser Nachricht aus heidnischen Quellen bestreitet. Eusebius sagt ja K.-G., III. 18 ganz deutlich, dass auch die Verbannung der Fl. Domitilla von heidnischen Schriftstellern erzählt würde. Greift er nun gerade diese Persönlichkeit besonders heraus, weil es ihm augenscheinlich nur um die Erhärtung ihres Martyriums zu thun war, so ist eben anzunehmen, dass er die heidnischen Schriftsteller stillschweigend korrigirte, weil die Tradition über die Jungfrau schon zu stark war, als dass er ihr hätte entgegentreten können. Dieses stimmt mit dem Eindruck, den man aus der erwähnten Stelle des Hieronymus erhält, dass nämlich die Verehrung Domitilla's auf Pontia auf einer schon seit längerer Zeit bestehenden Tradition beruhe. Und nun nehme man die Acten zur Hand und erkenne aus deren Berichten über Domitilla und ihre Gefährten, welches die

kirchlichen Gesichtspunkte waren, durch die es zu Stande kam, dass die kirchlichen Nachrichten vorzugsweise das Verwandtschaftsverhältniss des Ehepaares Clemens und Domitilla im Auge behielten und aus der Gattin (Tochter seiner Cousine) eine Nichte (Tochter seiner Schwester) machten. Es ist nichts anderes als der Zug der Kirche zur Verherrlichung der Jungfräulichkeit! Diese Tendenz ist in den Acten ganz offenbar vertreten. Die ganze Leidensgeschichte der Domitilla rührt daher, dass sie dem irdischen Bräutigam entsagt, um den himmlischen zu gewinnen, und die Virginität ist auch das treibende Motiv bei dem Martyrium der übrigen in den Acten erwähnten Personen. Wenn nun aber die Acten erzählen, dass eben auf Veranlassung des ob seiner Zurückweisung erzürnten Bräutigams Domitian dahin gebracht worden sei, Domitilla, weil sie zu opfern sich weigerte, auf die Insel Pontia zu verbannen, so liegt dem ein historischer Kern zu Grunde, aus dem augenscheinlich jene sagenhafte Darstellung sich herausgesponnen hat. Im Leben des Apollonius von Thyana erzählt nämlich Philostratus (VIII, 25), Domitian habe am dritten oder vierten Tage nach der Ermordung des Clemens der Domitilla befohlen einen anderen Mann zu heirathen (*ἐς ἀνδρὸς ποιεῖν*).<sup>1)</sup> Da sie sich dessen weigerte, wurde sie verbannt, wobei man ihre Verweigerung des Opfers als Vorwand auffasste. Diese letztere Nachricht stimmt dann ganz sowohl mit Dio, dass sie wegen *ἀθεότης* bestraft worden sei, als mit Eusebius, der von seinem christlichen Standpunkte die Sache noch näher angiebt: *τῇς εἰς Χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν*. Dieses Schicksal der Wittve des Clemens musste vom kirchlichen Gesichtspunkte aus gewiss als ein grosses Verdienst betrachtet werden, näher als ein Verdienst jungfräulicher Tugend und Enthaltbarkeit. Domitilla muss, wenn man die Chronologie ins Auge fasst, jedenfalls noch eine junge Wittve gewesen sein, um so eher konnte ihre ganz natürliche Weigerung alsbaldiger Wiedervermählung als Askese gedeutet werden.

1) Zur Auffassung dieses Ausdrucks in der Bedeutung „Heirathen“ cf. in Pape's Griech. Wörterbuch unter *ἀνήρ* und *ποιεῖν*. Anders Hausrath, Neut. Zeitg., IV. S. 301.

Galt doch bekanntlich der Wittwenstand an sich schon für ebenso verdienstlich als die wirkliche Virginität. Die jungfräulich enthaltsame junge Wittwe wurde damit in der Ueberlieferung zur wirklichen Jungfrau, aus dem geschichtlichen Kern ist die Blüthe der kirchlichen Legende herausgewachsen. Haben doch auch die Kämmerer Nereus und Achilleus vielleicht einen geschichtlichen Hintergrund. Nach Philostratus (a. a. O.) habe nämlich ein Freigelassener des Clemens, Stephanus, seinen Herrn sofort an Domitian gerächt. Scheint diese Nachricht in dieser Form auch unhistorisch, da nach dem Zeugniß des Sueton Domitian noch acht Monate nach Ermordung seines Veters Clemens lebte, so deutet sie doch darauf hin, dass in der Familie Freigelassene vorhanden waren, welche in Liebe und Anhänglichkeit an dieselbe für ihre Interessen eintraten. Auch Sueton erwähnt ja, dass Domitian sich durch die Ermordung seines Veters Clemens den eigenen Untergang beschleunigt habe und lässt einen Stephanus, einen procurator Domitillae, an der Ermordung des Kaisers betheiligt sein (Domit. 15. 17). Aus diesen Freigelassenen mögen wohl die Nereus und Achilleus der Legende erwachsen sein, welche, selbst Eunuchen, in heiligem Eifer für das Wohl Domitilla's, natürlich nun im Sinne kirchlich-asketischer Anschauung, eintreten und wirken.

So muss eine unbefangene Untersuchung der Frage dahin führen, dass sich historisch nur eine Domitilla erweisen lässt, die Gattin des Consuls Fl. Clemens, welche von Domitian auf die Insel Pontia verbannt wurde. Das Festhalten an zwei Domitillen beruht wesentlich auf kirchlicher Voreingenommenheit, die selbst einen so genialen Forscher wie de Rossi, obwohl er sich dem Gewicht der historischen Gründe nicht verschliessen kann, bestimmt hat für die kirchliche Tradition einzutreten (Bullet. VI. S. 69 ff.). Tillemont giebt ehrlich genug zu, dass die kirchliche Tradition die Unterscheidung von zwei Domitillen nothwendig mache.<sup>1)</sup>

1) Mém. II. 126: l'église confirme cette destination, puisque depuis plus de 800 ans elle honore St. Domitille nièce du consul Clement sous la qualité de vierge.



Uebrigens hält auch Hausrath (a. a. O. S. 301) an dieser Unterscheidung fest, sich stützend hauptsächlich auf die Nachricht des Tacitus (Agric. 45) über *tot nobilissimarum feminarum exilia et fugas*. Darunter könnten ja allerdings zwei weibliche Glieder des Kaiserhauses mit inbegriffen sein, aber wir haben eben auch noch andere Nachrichten, und diese weisen uns mit aller Macht nur auf die Gemahlin des Consuls Clemens hin, während ein Zusammenhalten des historisch Beglaubigten mit den Apokryphen uns die Umgestaltung der Gattin in die jungfräuliche Nichte und somit die Entstehung zweier Domitillen wohl erklärlich macht. Auch Wieseler (Jahrb. f. deutsche Theol. XXII. 404) schliesst sich der herrschenden römischen Ansicht an. Dagegen hält der katholische Theologe Funk auch nur eine Domitilla, die Gattin des Consuls Clemens, für historisch erweisbar (Theol. Quartalschrift 1879, S. 562).

So haben wir jedenfalls die interessante und merkwürdige Thatsache, dass unter Domitian eine Prinzessin des kaiserlichen Hauses sich zum Christenthum bekannte. Die monumentalen Funde, durch welche die schriftlichen Quellen noch weiter erhärtet werden, sind unten noch näher zu erwähnen. Zunächst noch ein Wort über den oben erwähnten Zusammenhang der Flavier mit Pomponia Gräcina, woraus ein Eindringen des Christenthums in die flavische Kaiserfamilie erklärlich gemacht werden soll. Es findet sich im Stammbaum der Flavier, wie schon erwähnt, eine Lücke bei der Gemahlin des T. Fl. Sabinus, des Bruders Vespasian's. Mommsen wollte sie dadurch ausfüllen, dass er jenem seine Nichte Domitilla (die Tochter Vespasian's) zur Gemahlin gab. De Rossi dagegen und nach ihm die römischen Gelehrten nehmen an, dass Plautilla, die angebliche Schwester des Konsuls Clemens, diesen ihren Namen von ihrer Mutter habe. Als letztere wird nämlich eine Plautia angenommen, welche die Tochter des Plautus und der Pomponia Gräcina gewesen sein soll. Durch letztere resp. durch ihre Tochter sei also das Gut des christlichen Glaubens in die flavische Kaiserfamilie gekommen, Plautia habe denselben auf ihre Kinder Plautilla und Clemens und ihre Schwiegertochter übertragen.



Wir können unsererseits nur bekennen, dass eine solche Verwandtschaft uns ganz und gar unerweislich scheint. Die Existenz jener Plautia erfolgt lediglich durch einen Rückschluss von der apokryphen Plautilla. Wir finden nirgends etwas erwähnt von Kindern des Ehepaares Plautius und Pomponia Gräcina. Manche wollten für ihren Sohn jenen A. Plautius halten, welchen, als einen seiner Verwandten, Nero hinrichten liess (Suet., Nero 35). Worin diese Verwandtschaft besteht, ist nicht zu erweisen, es müsste denn sein, weil Claudius, Nero's Stiefvater, zur ersten Gemahlin eine Plautia hatte (Suet., Claud. 26). Aber es ist eben nur Vermuthung, dass jener A. Plautius der Sohn des genannten Ehepaares sei; vielleicht ist derselbe Niemand anders als jener Rubellius Plautius, den Nero nach Asien verbannte.<sup>1)</sup> Aber wie es sich auch mit diesem angeblichen Sohn verhalten möge, so ist damit die Existenz einer Tochter noch lange nicht bewiesen. Man hat auch daran erinnert, wie die innige Verbindung zwischen Plautius und Fl. Sabinus daraus hervorgehe, dass dieser mit seinem Bruder Vespasian unter jenem als Legat den Feldzug in Britannien mitgemacht habe (Dio C. 60, 20; Suet., Vesp. 27). Das könnte man anführen, wenn sonst die Eigenschaft des Sabinus als Schwiegersohn des Plautius feststände. Aber diess ist gerade nicht der Fall. Ist demnach eine Verwandtschaft der Flavier mit Pomponia Gräcina nicht zu erweisen, so wollen wir doch nicht in Abrede stellen, dass eine Freundschaft zwischen den dem christlichen Glauben sich hingebenden Gliedern dieser beiden Familien möglich, ja wahrscheinlich ist. Wir haben oben ausgeführt, dass nach unserer Ansicht Pomponia Gräcina zur Zeit ihres Prozesses nicht Christin war, wohl aber, dass sie es höchst wahrscheinlich später geworden ist. Nach der aus dem taciteischen Bericht hervorgehenden Chronologie lebte sie noch zu der Zeit, in welche die Verurtheilung der Domitilla und ihres Gattin Clemens fällt. Ist nun erstere unzweifelhaft eine Christin gewesen und lässt sich diess von Pomponia Gräcina wenigstens als wahrscheinlich

---

1) Tac. ann. 14, 22. cf. Schiller, Nero S. 130 Anmerk. 1.

annehmen, so werden die beiden Frauen auch bekannt, ja befreundet gewesen sein, denn die Christen hielten treu zusammen und das christliche Bekenntniss musste so hochstehende Frauen um so mehr aneinander binden, je seltener dasselbe in den höheren Ständen war. Es wäre selbst nicht unmöglich, dass von Pomponia Gräcina ein für das Christenthum günstiger Einfluss auf Domitilla und ihren Gatten ausgeübt wurde. Doch das sind Vermuthungen, die der Phantasie — obwohl dieselbe zur Kombination historischer Ereignisse ja auch ihre Berechtigung hat — einen weiten Spielraum lassen. Eine Verwandtschaft ist jedenfalls nicht zu erweisen, eine Freundschaft jedoch nicht ausgeschlossen.

Mit der Konstatirung des christlichen Bekenntnisses der Fl. Domitilla haben wir uns, denke ich, den Weg gebahnt auch ein richtiges Urtheil über ihren Gatten Fl. Clemens zu gewinnen, dessen Zugehörigkeit zum Christenthum viel umstrittener ist. Halten wir uns zunächst einfach an die schriftstellerischen Berichte, in denen uns von dieser Persönlichkeit erzählt ist.

Die Stellung des Clemens im Kreise der flavischen Familie ist in den diesbezüglichen Erörterungen constatirt und aus dem Stammbaume zu ersehen. Er war im Jahre 95 zugleich mit seinem Vetter, dem Kaiser Domitian, Consul. Einen Bericht über seine Ermordung und die Ursache derselben (*ἀποθνήσκουσι — ἰουδαϊκὰ ἔθνη*) giebt uns Dio in der oben angeführten Stelle (67, 14), einen andern lesen wir bei Sueton (Dom. 15) in folgendem Wortlaut: Denique Fl. Clementem patrualem suum, contemptissimae inertiae, cujus filios etiam tum parvulos successores palam destinaverat. et abolito priore nomine alterum Vespasianum appellari jusserat, alterum Domitianum, repente ex tenuissima suspicione tantum non in ipso ejus consulatu interemit.

Fassen wir den Bericht des Dio Cassius ins Auge, so dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, dass Clemens Christ war. Seine Gemahlin Domitilla ist eine Christin gewesen, er wird von Dio mit ihr in Bezug auf die gegen ihn erhobene Anklage auf ganz gleiche Linie gestellt, gegen Beide wurde die Anklage auf *ἀθεσότης* und Hinneigen zu jüdischen Sitten

erhoben, also haben wir, wenn der Gegenstand dieser Anklage bei Domitilla das Christenthum war, nach dem Zusammenhang der Worte gewiss durchaus keine Veranlassung, die betreffenden Ausdrücke in Bezug auf Clemens anders zu deuten. Dass diese Ausdrücke uns dazu an sich das Recht geben, haben wir oben bei Domitilla angeführt und wollen es hier nicht wiederholen. Gleichwohl sind andere Deutungen versucht worden. So hat Grätz (Gesch. des Judenth. IV. 507 ff.) zu beweisen gesucht, jene Ausdrücke seien auf das Judenthum zu deuten, er hat den Clemens für das Judenthum in Anspruch genommen; wenn dieser kein Christ gewesen sei, dann auch Domitilla keine Christin. Grätz beruft sich darauf, wie überhaupt die Neigung bestanden habe, jede irgendwie hervorragende Persönlichkeit für das Christenthum in Anspruch zu nehmen, besonders solche, die in Opposition gegen die römische Staatsgewalt getreten seien. So mache Eusebius (h. e. II. 12) den Philo zu einem Anhänger und Bewunderer des Apostels Petrus; Orosius (hist. 76) mache eine adiabenenische Fürstin Helena zur Christin und Epiphanius den Nassi Hillel zu einem Christen. Ferner beruft sich Grätz auf die Sage, die von einer Judenverfolgung unter Domitian zu erzählen weiss. So wird von einem Bar Kleonimos berichtet, der auf Befehl Domitian's hingerichtet worden sei; sodann habe Domitian, durch einen Senatsbeschluss ermächtigt, die Absicht gehabt, alle Juden zu vernichten. Darauf sei der Rath von Jerusalem schleunigst nach Rom geeilt, um die Sache zu hintertreiben, habe bei einem jüdisch gesinnten Senator, Ktia bar Schalom, Zutritt erhalten und Raths gepflogen, worauf letzterer auf Anrathen seiner Gattin sich selbst getödtet habe, weil ein Senatsbeschluss ungültig ward, wenn einer der Senatoren vor dessen Ausführung starb. Vor seinem Tode habe sich dieser Senator jedoch noch beschneiden lassen und damit öffentlich zum Judenthum bekannt. Derselbe weise schon durch die Uebereinstimmung der Namen (Kleonimos und bar Schalom) auf jenen Senator Clemens hin.

Was die Berufung auf jenes Streben der Christen betrifft, hervorragende Persönlichkeiten möglichst als die Ihrigen zu betrachten, so hat wahrlich die neujüdische Geschichtschrei-

bung, vorab Grätz, am allerwenigsten Grund, sich darüber zu beschweren, denn sie übersieht bei diesem Splitterrichten den Balken im eigenen Auge.

Was einst die jüdischen Theologen in mehr naiver Weise behauptet hatten, dass die griechischen Weltweisen und Dichter, deren Eindruck sie sich nicht zu entziehen vermochten, ihre ganze Weisheit aus dem Pentateuch gestohlen hätten, so behauptet die neujüdische Geschichtschreibung in ausgesprochenem klaren Selbstbewusstsein, dass Jesus seine ganze Lehre den Rabbinen entnommen habe. Was beweisen denn jene Beispiele? Höchstens, dass es auch unter den Christen einen falschen Glaubenseifer gab, und wer wird das in Abrede stellen wollen? Ein Fanatiker wie Epiphanius hat einen Origenes zum Ketzler und Heiden gestempelt, warum nicht einen Hillel zum Christen? Von Philo behauptet Euseb in der betreffenden Stelle nur, er sei mit Petrus in Rom zur Zeit des Claudius zusammengekommen; da er die Sitten der christlichen Asketen so genau beschreibe, so habe er wohl mit Christen, welche vielleicht hebräischer Abkunft waren und die alten jüdischen Sitten ängstlich beibehielten, verkehrt, habe ihnen zugestimmt, sie bewundert und erhoben. Ist diese Nachricht des Euseb auch jedenfalls in jener Zeitbestimmung unhistorisch — denn Petrus war zur Zeit des Claudius gewiss nicht in Rom —, und ist auch Philo schwerlich mit dem Apostel selbst zusammengetroffen, so kann der weiteren Erzählung doch so viel thatsächliche Wahrheit zu Grunde liegen, dass ein Philo, der unzweifelhaft in seiner Gedankenwelt Vieles dem Christenthum Verwandtes bietet, aus dessen Philosophie das tiefstimmigste Buch des N. T. seine Begriffe zur Speculation über die Person Christi entlehnte, ein lebhaftes Interesse hatte das Christenthum kennen zu lernen; und es scheint doch sehr natürlich, dass gerade er bei seiner Sittenlehre der asketischen Richtung im Christenthum zustimmte. So mag, wie gesagt, dieser Erzählung ein historischer Kern zu Grunde liegen. Nicht minder aber auch der Sage über die Verfolgung der Juden durch Domitian. Gegenüber der Persönlichkeit des letzteren legen wir freilich wenig Gewicht auf den Einwand, den man hier erheben könnte, dass

ja das Judenthum überhaupt nicht verboten war und wegen jüdischer Sitten Niemand belangt wurde. Auch eine Pomponia Gräcina wurde ja, wie wir sahen, wegen ihres jüdischen Bekenntnisses angeklagt, obwohl ja immer noch der bedeutende Unterschied zwischen ihr und Clemens obwaltet, dass sie eben auf Grund des Gesetzes, welches das jüdische Bekenntniss gestattete, freigesprochen wurde, während letzterer der Todesstrafe verfiel. Aber bei den Cäsaren hingen die Gesetze überhaupt mehr oder weniger von ihrem Gutdünken ab, die Gesetze hinderten einen launenhaften Despoten wie Domitian gewiss nicht die Juden zu verfolgen, wenn es ihm einfiel, zumal da, wie wir sahen, sein Einschreiten gegen Personen wegen eines gewissen Bekenntnisses nicht eigentlich um des letztern selbst, sondern um des damit verbundenen politischen Verdachts willen erfolgte. So mag jener sagenhaft ausgeschmückten Erzählung der historische Kern zu Grunde liegen, dass unter Domitian mit den Christen eben auch Juden verfolgt wurden. Diess erscheint bei dem Umstand, dass damals der Staat zwischen ihnen als zwei verschiedenen Religionsparteien noch nicht klar unterschied, um so wahrscheinlicher. Aus jenen Bedrückungen Domitian's haben eben dann Christen wie Juden gerade das im Gedächtniss behalten, was ihrer eigenen Religion günstig war, und es weiter mannfach sagenhaft ausgesponnen. Ja noch mehr, sollte nicht auch der in jener Sage erzählten Verwendung, um welche der judenfreundliche Kleonimos oder bar Schalom angegangen wurde, ein historisches Factum, eine wahrheitsgetreue Erinnerung an Clemens zu Grunde liegen? Die Uebereinstimmung der Namen ist jedenfalls sehr merkwürdig und auffallend. Wenn die Juden bedrückt wurden — und das geschah ja in der That in der letzten Regierungszeit Domitian's, unter seinem und des Clemens Consulat, wegen der Kopfsteuer —, so ist wohl denkbar, dass sie sich an den, wenn auch nicht zum Judenthum gehörigen, so doch als Christ den Juden freundlichen und, wie aus Allem hervorgeht, in seinem Charakter jedenfalls mild gesinnten Clemens um Fürsprache und Abwendung des Uebels wandten. Dass er der Bitte der Juden willfahrte, ist erklärlich, und dieser



geringe Eifer in der Ausführung eines Senatsbeschlusses, ja das Entgegenwirken gegen denselben mag auch mit ein Grund gewesen sein, dass Clemens nach dem Bericht des Sueton den Vorwurf einer contemptissimae inertiae sich zuzog, und seine Fürsprache für Leute, die wegen Steuerverweigerung als Aufrührer galten, konnte hinreichen ihn nach demselben Bericht Sueton's verdächtig zu machen. Da diess also mit den historisch glaubwürdigen Nachrichten stimmt, so mag, wie gesagt, jener jüdischen Sage eine historische Wahrheit zu Grunde liegen. Desswegen braucht aber Clemens, wenn er auch judenfreundlich war, doch noch nicht selbst Jude gewesen zu sein, dafür liegen positive historische Daten durchaus nicht vor, wohl aber bezeugt Dio seine Zugehörigkeit zum Christenthum, und auch Sueton widerspricht dem nicht, wie wir gleich zu erwähnen haben werden. Grätz sagt: wenn Clemens kein Christ war, dann auch Domitilla keine Christin. Aber der Schluss ist vielmehr umgekehrt zu ziehen: da Domitilla selbst zum Christenthum gehört, so auch ihr Gatte Clemens, denn beide werden von Dio bezüglich des Grundes, ob dessen Anklage und Strafe erfolgt, ganz gleich gestellt. Domitilla ist aber — und von dem Sicheren hat man auszugehen — unzweifelhaft eine Christin gewesen, also ist auch bei Clemens die ἀθεότης als das christliche Bekenntniss und nicht als das jüdische aufzufassen.

Aber die religiöse Bedeutung dieses Ausdrucks ist überhaupt bekämpft worden. Dahin gehören die Erörterungen von Wieseler (Jahrbücher f. deutsche Theol. XXII S. 399 ff.) und Aubé (Histoire des persecutions, S. 103 ff.). Beide fassen das Wort ἀθεότης im Sinne von „Majestätsverbrechen“; das Verbrechen des Clemens habe darin bestanden, die Majestät des „Gottes“ Domitian verletzt zu haben. Dabei giebt Wieseler zu, dass Domitilla vielleicht eine Christin gewesen sein möge, und Aubé kommt doch zu dem Schluss, dass Clemens und seine Gemahlin wenigstens Sympathie für den neuen Glauben gehabt haben mögen. Er beruft sich auf Stellen wie Plinius ep. I 5 u. VII 33, in denen unter pietas einfach die Liebe zum Kaiser und unter impietas also das Gegenheil zu verstehen sei; man habe überhaupt ἀθεότης oder

impietas zu Anfang des 2. Jahrh. vielfach für „Majestätsverbrechen“ gebraucht. Wieseler stützt sich hauptsächlich auf zweierlei Gründe: Kurz vor unserer Stelle bei Dio (67, 13) sei erzählt, wie der Aufrührer Celsus gerade dadurch sich gerettet und des Kaisers Gunst gewonnen habe, dass er diesen als *θεός* anredete. Und sodann sei in dem Bericht über die Aufhebung der domitianischen Bedrückungen durch Nerva ausdrücklich zwischen *ἀσεβεία* und *ιουδαϊκὸς βίος* unterschieden (Dio Cass. 68, 1).

Was jene philologischen Behauptungen Aubé's betrifft, so ist ja richtig, dass in jenen Stellen bei Plinius die Ausdrücke pietas und impietas in jenem politischen Sinne gebraucht sind, aber beweist das, dass *ἀθεότης* hier ebenso gebraucht sein müsse? Dazu müssten für diesen griechischen Ausdruck selbst anderweitige Analogien beigebracht sein. In jener den Kaiser Nerva betreffenden Stelle steht statt desselben vielmehr der Ausdruck *ἀσεβεία* dem *ιουδ. βίος* entgegengesetzt. Auch die von Wieseler vorgebrachten Gründe können unseres Erachtens gegen das christliche Bekenntniss des Clemens nichts beweisen. Die den Aufruhr des Celsus betreffende Stelle steht doch mit der unseren nicht in dem Zusammenhang, dass man bei der Verurtheilung des Clemens als Grund das Gegentheil von demjenigen annehmen müsste, was bei Celsus dem Kaiser wohlgefällig war und ihm die allerhöchste Gunst zuzog. Zwischen beiden Stellen ist noch manch Anderes erzählt, und wir wissen nicht, ob sie nicht in dem ursprünglichen Geschichtswerk Dio's noch weiter auseinanderstanden. In dem Bericht über die Regierungsmassregel Nerva's unterscheidet Dio allerdings einmal zwischen *ἀσεβεία* und *ιουδαϊκὸς βίος*, aber — abgesehen davon, dass Clemens ja ganz gut unter die des zweitgenannten Vergehens Angeklagten gehören könnte ohne des ersteren schuldig zu sein — schliessen sich denn diese beiden Vergehen überhaupt einander aus? So wenig, dass sie vielmehr wenn auch nicht immer wirklich identisch sind, doch im einzelnen concreten Fall insofern identisch sein können, als eben die *ἀσεβεία* in der *ιουδαϊκὸς βίος* ihren Grund hat. Unzweifelhaft liegt aber gerade bei Clemens ein solch konkreter Fall vor, so dass

hier die Ausdrucksweise Dio's nicht anders denn als ein Hendiadyoin erscheint. So kann man denn allerdings jene den Celsus betreffende Stelle mit der unsrigen in Zusammenhang bringen: Celsus redet den Kaiser als *θεός* an, aber Clemens und die „Vielen anderen“ weigerten sich dessen, weil ihre religiöse Ueberzeugung es ihnen verbot, und das war eben ihr Verbrechen. Mag man also mit Wieseler und Aubé die fraglichen Ausdrücke mit Majestätsverbrechen erklären, so ist das dem christlichen Bekenntniss eines Clemens so wenig widersprechend, dass es vielmehr im Grunde nur ein anderer Ausdruck für dieses Bekenntniss ist. Wir haben oben erwähnt, wie aus der Angelegenheit der von den Christen verweigerten Judensteuer und jener Erzählung des Euseb über die Verwandten Jesu deutlich hervorgeht, dass die Christen dem Domitian politisch verdächtig waren, dass deren Verfolgung — soweit man überhaupt unter Domitian von einer solchen reden kann — gerade um dieses Verdachts willen erfolgte, — also sind die Anklagen der *ἀσεβεία* und *ιουδαϊζὸς βίος* nicht zwei entgegengesetzte Verbrechen, sondern sie sind ein und dasselbe, in dem letzteren ist die erstere schon von selbst enthalten, die Christen mussten um ihres Bekenntnisses willen, das sie abhielt, den Kaiser als *θεός* zu begrüßen, als Majestätsverbrecher erscheinen.

Nach dem Wortlaut in dem Bericht Dio's ist unsers Erachtens also gegen das christliche Bekenntniss des Clemens nichts zu beweisen. Zahn (a. a. O. S. 56 ff.) stützt sich daher mit seinem Zweifel an diesem Bekenntniss darauf, dass er die Stelle bei Dio für wenig glaubwürdig hält, und vielmehr derjenigen des Sueton (Domit. 15), in welcher nichts über das christliche Bekenntniss des Clemens bemerkt sei, den Vorzug giebt. Was Zahn über die Unglaubwürdigkeit Dio's an sich bemerkt, fällt weniger ins Gewicht, aber er sagt, dass Sueton das religiöse Bekenntniss unmöglich für den eigentlichen Grund der Hinrichtung des Clemens gehalten habe: man könne nicht in einem Federzuge ein und dieselbe Sache als einen notorischen und sehr tadelnswerthen Fehler eines Mannes und als Gegenstand eines ganz unbedeutenden Verdachts des Kaisers bezeichnen. So sei höchstens anzunehmen,

dass dem Consul Nachsicht gegen die religiöse Neigung seiner Frau bei dem Kaiser geschadet und bei anderen den Vorwurf einer unmännlichen Schwäche zugezogen habe. Aber man sehe sich die Stelle bei Sueton genauer an. Der Ausdruck *contemptissimae inertiae* ist ganz offenbar ein Zusatz aus dem Urtheil des Schriftstellers. Seine Worte enthalten doch unzweifelhaft einen Tadel gegen Domitian, dass er wegen eines so geringen Verdachts einen Verwandten hinrichten liess, wozu — bemerkt Sueton — um so weniger Anlass vorlag, als von dem Verurtheilten bei seiner, in des Römers Augen natürlich sehr verwerflichen Unthätigkeit kein gewagtes Unternehmen gegen des Kaisers Thron oder Leben zu erwarten stand. Als eigentlichen Grund der Hinrichtung giebt Sueton eine *tenuissima suspicio* an. Aber steht dieser Grund der Hinrichtung denn so im Gegensatz gegen den von Dio angegebenen, dass sie sich gegenseitig ausschlossen und man nur zu wählen hätte zwischen dem einen oder dem andern? Sie stehen ebensowenig im Widerspruch wie das Majestätsverbrechen zu dem christlichen Bekenntniss, also dass die *tenuissima suspicio* eben auch in dem christlichen Bekenntniss involvirt ist. Den Grund des Argwohns, nach welchem zu fragen sehr nahe liegt, giebt Sueton nicht an, aber wenn wir nach einem solchen suchen, ist es nach der ganzen Sachlage und gegenüber dem Bericht Dio's nicht das Einfachste, dass es politische Verdachtsgründe waren, die eben wegen der Zugehörigkeit zu dem verdächtigen Christenthum nur noch verstärkt werden mussten? Wenn die Christen überhaupt dem Kaiser politisch verdächtig geworden waren, dann die sich zu dem neuen Glauben bekennenden Glieder seiner eigenen Familie erst recht, und diess um so mehr, als Domitian die Söhne des Clemens bereits öffentlich als seine Nachfolger bezeichnet hatte. Mit diesem Verdacht steht aber ferner die *contemptissima inertia* so wenig in Widerspruch, dass letztere vielmehr einen Grund für jenen abgeben konnte. Dieser Vorwurf ist doch ganz derselbe, der auch sonst landläufig gegen die Christen erhoben wurde. *Infructuosi in negotiis dicimur*, sagt Tertullian (apol. 42), und Minucius Felix gesteht: *honores vestros et purpuras recusamus* (Oct. 31), nachdem vorher (cap. 8)

Cäcilius ähnlich von den Christen gesagt: honores et purpuras despiciunt, und sie bezeichnet hat als latebrosa et lucifugax natio, in publico muta, in angulis garrula. Konnte auch Clemens das Konsulat nicht ausschlagen, so ist doch erklärlich wie gerade diess Amt Gelegenheit bot ihm mannigfache Zurückhaltung aufzuerlegen, ja ihn in Konflikt zwischen seinem Bekenntniss und seiner antlichen Pflicht zu bringen. Der Ausdruck tenuissima suspicio deutet darauf hin, dass ein momentaner geringer Anlass vorhanden war, den Verdacht zur Ursache der Verurtheilung des Clemens zu machen, und solcher Anlässe konnte gerade das Konsulat, während dessen ja auch die Verurtheilung stattfand, genug bieten. Dass ein Konsul sich möglichst wenig um Staatsgeschäfte kümmerte, deren manche ihn mit religiösen Ceremonien der heidnischen Staatsreligion in Beziehung brachten, dass er bei den Steuervexationen gegen die Christen und vielleicht auch gegen die Juden möglichst gelinde und schonend vorging, dass er sich gegebenen Falls vielleicht weigerte, dem Kaiser die Proskynesis zu erweisen und ihn als *θεός* zu begrüßen, dass er nächtliche Versammlungen besuchte, auf welche man damals wohl schon ein Augenmerk hatte, da bald darauf das Gesetz, betreffend die verbotenen Zusammenkünfte, gegen sie angewandt wurde — Alles das war wohl geeignet den Verdacht des Kaisers zu erregen, und es bedurfte nur eines geringen Anstosses, um den jähzornigen und launenhaften Despoten sofort zur Vernichtung seines Vetters hinzureissen.

So steht unsers Erachtens der Bericht Sueton's durchaus nicht im Widerspruch mit demjenigen Dio's, sie ergänzen sich vielmehr beide auf das Beste und zeigen uns ein und dieselbe Sache nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus: bei Dio ist das religiöse Bekenntniss selbst genannt, bei Sueton dasjenige, was sich in Folge desselben für die öffentliche Thätigkeit des Clemens in den Augen der Römer ergab. Es mag ja allerdings auffallend erscheinen, dass gerade ein Dio, der sonst wenig um die religiösen Angelegenheiten sich kümmert — erwähnt er doch nicht einmal die neronische Verfolgung —, nach dem religiösen Gesichtspunkt die Sache berichtet, während der Juden wie Christen direct mit Namen



bezeichnende Sueton nur die politische Seite im Auge hat. Aber es ist für diese Untersuchung und ihr Resultat an sich eine ganz müssige Frage, warum es so ist und nicht anders, wir haben uns einfach an die Berichte zu halten, wie sie dastehen. Jeder Autor hat eben die Sache so berichtet, wie sie sich ihm in seinen Quellen, aus denen er schöpfte, darbot. Dem Dio ist es auch bei unserer Stelle ja nicht um die christliche — in seinen Augen jüdische — Religion zu thun, sondern die Worte: „obgleich er sein Vetter war und eine Verwandte von ihm zur Frau hatte“, zeigen deutlich genug, dass er zur Schilderung des Verhaltens und Charakters Domitian's anführt, wie dieser nicht einmal seine nächsten Verwandten geschont habe. Grade dadurch aber, dass Dio ganz gewiss nichts zum Ruhm des Christenthums sagen will, ist er in Bezug auf die ἀθεότης ein um so unverdächtigerer Zeuge.

Wenn wir so von dem sicheren Standpunkte, dem Christenthum Domitilla's, ausgehen, und uns an die vorhandenen direkten historischen Nachrichten halten, so glaube ich, dass die Zugehörigkeit des Konsuls Clemens zum Christenthum unzweifelhaft sein dürfte. Wenn man das christliche Bekenntniss einer Domitilla nicht leugnen will, so muss man nach Dio auch ihren Gatten für einen Christen halten, und der Bericht Sueton's über dessen Ende widerspricht dem so wenig, dass er vielmehr nur eine neue Bestätigung giebt.

Nun erheben sich aber von einer andern Seite gewichtige Bedenken gegen das christliche Bekenntniss eines Clemens. Bedenken, welche eine Anzahl bedeutender Forscher für so gravirend hält, dass sie, obwohl sie zum Theil die Geltendmachung der Berichte bei Dio und Sueton für diess Bekenntniss nicht leugnen wollen, sich doch für die Behauptung desselben nicht zu entscheiden vermögen oder sich in der Frage mit einem non liquet begnügen. Diese Bedenken beziehen sich, um es kurz zu sagen, auf das gänzliche Schweigen der christlichen Tradition, der kirchlichen Schriftsteller über das christliche Bekenntniss eines Konsuls Flavius Clemens. Warum, so fragt man, warum schweigt ein Eusebius darüber, dem es doch nahe genug gelegen hätte, der Sache zu erwähnen, da er den Konsul mit Namen nennt und von dem christlichen

Bekenntniss einer Domitilla so rühmend zu sprechen weiss? Warum schweigt die gesammte althristliche Literatur, die doch sonst so begierig jedes zur Verherrlichung des Christenthums dienende Ereigniss verzeichnet hat und das christliche Bekenntniss eines so hochstehenden Mannes gewiss nicht verschwiegen hätte, wenn es eben vorhanden gewesen wäre? Warum schweigt selbst die Legende, die doch sonst so geschäftig ist überall Märtyrer aufzufinden, ja sogar zu erfinden?

Diese Bedenken und Einwürfe sind gewiss nicht gering anzuschlagen. In der That, erst im 9. Jahrhundert, in der Chronographie des Byzantiners Syncellus, hören wir es klar und deutlich ausgesprochen: *αὐτὸς δὲ Κλήμης ὑπὲρ Χριστοῦ ἀναγορεύεται* (Georg. Sync. ed. Dindorf, I pag. 650). Bis dahin ist uns von einem christlichen Autor nichts davon berichtet, dass der Consul Flavius Clemens Christ gewesen sei. So auffallend diess erscheinen muss, wenn nach den Berichten heidnischer Autoren sein Christenthum unzweifelhaft fest zu stehen scheint, so kann es doch das aus den letzteren gewonnene Resultat nicht erschüttern. Das argumentum ex silentio ist nicht überall gleichmässig beweiskräftig, und insbesondere muss es an dieser Beweiskraft sehr einbüssen, wenn man die Gründe nachweisen kann, welche jenes silentium herbeiführten. Solcher Gründe aber, glaube ich, lassen sich hier ebenso gute vorbringen wie bei der Umwandlung, welche die kirchliche Tradition bei Domitilla — aus der Gattin des Clemens in dessen Nichte — vornahm.

Zunächst ist darauf zu achten, dass weder aus der neronischen noch aus der domitianischen Christenverfolgung uns viele Namen von Bekennern erhalten sind. Desshalb eben konnte die Legende ihr poetisches Schaffen um so freier ausführen, ja sie konnte es bewirken, dass auch um die wenigen Namen, die uns von Profanschriftstellern als Blutzeugen des christlichen Glaubens genannt sind, ein solches Gewebe kirchlicher Tradition sich anspann, dass ihre Träger von ihrem historischen Platz weggerückt wurden, und bei den kirchlichen Autoren in ganz anderer Stellung, ja als ganz andere Personen erscheinen. So ist es bei Domitilla, so auch bei Clemens. Derselbe zeigte sich dem Euseb, um den es sich hier haupt-

sächlich handelt, eben schon von seinem historischen Platz durch die kirchliche Tradition weggerückt, er trat ihm als ein durch die letztere geschaffener kirchlicher Doppelgänger des Konsuls entgegen, ebenso wie die jungfräuliche Nichte Domitilla als Doppelgängerin der Gattin und Mutter Domitilla. Bei ihrer Person haben wir gesehen: eine christliche Domitilla kennen die kirchlichen Schriftsteller ebenso gut wie die profanen, aber es ist nicht die Gattin und Mutter, sondern die Nichte und Jungfrau. Ebenso bei Clemens: einen christlichen Clemens kaiserlicher Abkunft kennt die kirchliche Tradition ebenso gut wie die Profanschriftsteller, aber es ist nicht wie bei letzteren der Konsul, sondern es ist ein römischer Bischof, ein Papst.

Eine nähere Erörterung der viel ventilirten Frage, ob der Konsul Clemens und der Bischof Clemens ein und dieselbe Person seien oder zwei verschiedene Personen, liegt nicht innerhalb des Rahmens dieses Aufsatzes. Sie ist ja auch in diesen Blättern unlängst von Lic. Erbes eingehend behandelt worden (cf. Jahrg. 1878, S. 690 ff.). Wir heben darum nur das hervor, was für unsern Zweck von Werth ist.

Bekanntlich wird ein Clemens unter den ältesten Bischöfen Roms genannt, freilich in verschiedener Reihenfolge. Nach dem angeblichen zu den Homilien gehörigen Briefe des Clemens an Jakobus sagt er selbst, dass er von Petrus zu seinem Nachfolger bestimmt worden sei (2, 19). Die gleiche Annahme findet sich bei Tertullian (*de praescr. haer.* 32). Dagegen Hieronymus (*de vir. ill.* 15), Irenäus (*haer.* 3, 3) und Eusebius (*h. e.* 3, 13. 15) führen ihn erst als dritten Nachfolger Petri auf (Petrus, Linus, Anakletus, Clemens). Eusebius giebt dazu noch nähere chronologische Daten. Epiphanius, der dieselbe Reihenfolge hat (*haer.* 27, 6), sucht die beiden Relationen dadurch auszugleichen, dass er meint, Linus und Cletus (statt Anakletus) seien noch während der Lebzeiten des Apostelfürsten Bischöfe gewesen (etwa interimistisch, während derselbe von Rom abwesend war) und Clemens erst nach Petri Tod factisch eingetreten. Die apostolischen Konstitutionen endlich (7, 46) und ihnen nachfolgend Augustin

(ep. 43) setzen den Clemens als zweiten Nachfolger des Petrus in der Reihenfolge: Petrus, Linus, Clemens, Anakletus.

Bekannt ist ferner, dass sich an den Namen dieses Clemens eine ganze Anzahl christlicher Literaturerzeugnisse angeheftet hat, deren Inhalt mehr oder weniger historische Glaubwürdigkeit beanspruchen kann. Da sind die beiden Briefe an die Korinther, besonders der erste, eines der bedeutendsten Schriftstücke des christlichen Alterthums und von den meisten neueren Forschern um die Wende des 1. und 2. Jahrh. gesetzt. Da ist der Hirt des Hermas, der einen Clemens als hervorragendes Glied der Christengemeinde voraussetzt. Da sind die mit dem allgemein gangbaren Namen der Clementinen bezeichneten Schriften, die Homilien, die Recognitionen und die Epitome, die, so romanhaft und tendenziös sie auch sein mögen, doch von der Bedeutung einer römischen Clemensgestalt Zeugniß ablegen.

Bei all diesen Nachrichten über einen römischen Bischof Clemens und der reichen Literatur, die sich an seinen Namen anheftete, muss sich doch die Frage aufdrängen: ist diese Bischofsgestalt der ältesten römischen Gemeinde rein erfunden, ist sie nur eine Ausgeburt der kirchlichen Phantasie oder liegt ihr wirklich etwas Thatsächliches zu Grunde? Ganz gewiss ist diese Gestalt nicht nur ein Produkt der kirchlichen dichterischen Legende. Aus all den verschiedenen und zum Theil sich widersprechenden Nachrichten, welche die Kirche über sie berichtet, aus dem Entstehen einer so reichen nach Clemens sich nennenden oder wenigstens auf ihn hinweisenden Literatur geht doch unzweifelhaft das Eine hervor: es muss in der ältesten römischen Christengemeinde irgend eine hervorragende Persönlichkeit mit dem Namen Clemens gewesen sein, sie hat in der Gemeinde eine angesehene Stellung eingenommen und war an deren Leitung beteiligt. Wenn aber Allem zufolge eine solche Persönlichkeit irgendwie vorhanden gewesen sein muss, wenn wir uns umschauen, ob nicht eine wirklich historische Gestalt da ist, an welche die Kirche ihre vielgestaltete Ueberlieferung angeknüpft hat, so bietet sich uns Niemand anders als der Consul Flavius Clemens. Sein christliches Bekenntniß, das aus den Profanschriftstellern

deutlich genug hervorgeht, wird somit durch die kirchlichen Nachrichten vollständig bekräftigt, denn eine andere wirklich historische Persönlichkeit, die den verschiedenen kirchlichen Nachrichten über einen römischen Bischof Clemens zu Grunde läge, giebt es eben nicht als den Konsul. Und wir können ja aus der kirchlichen Ueberlieferung leicht die Züge herausfinden, die uns deutlich auf die historische Gestalt dieses Konsuls zurückweisen. Da ist zunächst die Gleichzeitigkeit der beiden Doppelgänger, wie solche in dem erwähnten Aufsatz von Erbes, wie wir glauben, bis zur Evidenz nachgewiesen wurde. Die paar Jahre Differenz, die man — wegen des Ausgangspunktes der Berechnung des Todesjahres Petri 64 oder 68 — herausrechnen kann, wie das Funk in seinem Versuch zur Widerlegung Erbes' thut,<sup>1)</sup> können an der Hauptsache nichts ändern. Wenn Euseb in der Chronik als das Todesjahr des Clemens das 14. Jahr Domitian's (94) angiebt, und in der Kirchengeschichte das dritte Jahr Trajan's (99 oder 100), so setzen diese Daten trotz ihres Widerspruchs die Wirksamkeit des Clemens eben doch unter Domitian. Diess genügt allein schon zum Erweis der Willkür, mit der man ihn in die apostolische Zeit hinaufrückte. Da ist ferner die Uebereinstimmung der kaiserlichen Abkunft, welche von der kirchlichen Tradition — in den Rekognitionen — um den Clemens mit den Aposteln in Verbindung zu bringen, mit der Familie der julischen Kaiser in Verbindung gesetzt ist. „Wie der Consul ein Christ,“ sagt Lipsius<sup>2)</sup>, „so ist der Bischof nach dem clementinischen Reisebericht ein Verwandter des Kaiserhauses. Fl. Clemens ist der Vaterbruderssohn Domitian's, seine Gattin Flavia Domitilla eine Nichte des Kaisers, die Tochter seiner gleichnamigen Schwester: seine beiden Söhne wurden als Knaben von Domitian adoptirt und Vespasianus und Domitianus genannt (Suet. Dom. 15). Ganz ähnlich ist der Clemens des judenchristlichen Romans durch Vater und Mutter dem Kaiserhause verwandt (hom. 4, 7. 12. 8. recog. 7, 8); statt der beiden Söhne des Konsuls Clemens

---

1) Tüb. Theol. Quartalschrift 1879, S. 531.

2) Chronologie der röm. Bischöfe, S. 153.



erhält er zwei Brüder, von denen ebenfalls ein Namenswechsel berichtet wird. — Wenn die pseudoclementinische Sage ihren Clemens zu einem Anverwandten der Claudier macht, so war diese Aenderung einfach Konsequenz des Bestrebens, ihn in die Zeit des Apostels Petrus hinaufzurücken; die Namen der Familienmitglieder stammen dagegen, wie schon Hilgenfeld sah (Apost. Väter S. 297), aus dem Hause der Antonine, welches damals, als die clementinische Uebersetzung der petrinenischen Kerygmen entstand, in Rom regierte. Sieht man von diesen Umbildungen ab, so befinden wir uns durchaus auf geschichtlichem Boden, und nur das Eine bleibt auffällig, dass die verwandtschaftlichen Verhältnisse, in welchen der Konsul Fl. Clemens gestanden hat, nicht auf den Bischof Clemens selbst, sondern auf seinen Vater übertragen sind, den die Sage ebenfalls gegen Ende seines Lebens zum christlichen Glauben bekehrt werden lässt. In der spätern Tradition, wie sie in den Akten der angeblichen Petruschüler Nereus und Achilleus erhalten ist, ist der Bischof Clemens der Bruderssohn des Konsuls.“ Sucht man den Mittelpunkt all der ebionitischen romanhaften Erzählungen, so erscheint als solcher unverkennbar ein aus kaiserlichem Geschlecht stammender Clemens, der in der römischen Gemeinde eine hervorragende Stellung einnahm.

Jenes Bestreben, den Bischof Clemens mit den Aposteln in Verbindung zu bringen, war jedenfalls der Grund, dass man seit Origenes ihn mit dem im Philipperbrief (4, 3) genannten Clemens identifizierte. Es erscheint uns daher ganz überflüssig, auf eine so künstliche Weise, wie diess Volkmar thut (Tübinger theol. Jahrbücher 1856, S. 287), den hier genannten Clemens auf Grund der Unechtheit des Philipperbriefes in spätere Zeit zu rücken zum Beweis, dass auch für diesen Clemens die Gestalt des christlichen Konsuls den historischen Hintergrund bilde. Liesse sich das erweisen, so wäre es nur eine neue bedeutende Stütze für unsere Behauptung, aber dazu müsste die Unechtheit des Philipperbriefes doch überhaupt fester erwiesen sein. Wichtig mag nur der Zug erscheinen, dass auch von jener Seite betrachtet die vielumstrittene Clemensgestalt dem Heidenchristenthum angehört,

und das konnte wieder um so eher zu einer Vermengung mit dem Konsul Clemens hinleiten. Auch dem liegt unzweifelhaft ein historischer Kern zu Grunde, dass man den Clemens als Bischof bezeichnet. Er war diess natürlich nicht im Sinne des 3. und 4. Jahrhunderts, denn solche Bischöfe gab es zu seiner Zeit noch nicht. Dafür ist der Clemensbrief an die Korinther selbst der beste Beweis, der, mag er nun herrühren von wem er will, doch unzweifelhaft in den Zeitraum zwischen 90—120 fällt und nur Presbyter an der Spitze der Gemeinde kennt. Um so willkürlicher ist die ganze spätere Konstruktion einer Reihe von Bischöfen im katholischen Sinne. Aber das ist von vornherein erklärlich, dass, wenn die Christengemeinde in Rom einen kaiserlichen Prinzen in ihrer Mitte zählte, derselbe auch eine angesehene und einflussreiche Stellung in ihr einnahm, dass er wohl auch als Presbyter an der Leitung der Gemeinde theilhaftig war. Und als Presbyter erscheint ja jener Clemens auch im „Hirt des Hermas“, daher wohl anzunehmen ist, dass auch hier die Erinnerung an die historische Clemensgestalt zu Grunde liegt. Klingt doch eine solche Erinnerung noch aus der Grundschrift der apostolischen Konstitutionen, wenn sie bezeichnet werden als *scriptae per Clementem civem romanum*. Uhlhorn (Art. Clemens in Herzog's Realencyklopädie), welcher das christliche Bekenntniss des Clemens überhaupt bestreitet, meint, dass, wenn er auch Christ gewesen wäre, doch eine solch leitende Stellung in der Gemeinde nach dem Bericht Sueton's unmöglich sei, da mit diesem höchstens ein im Verborgenen geübtes Christenthum vereinbar sei. Diese Unmöglichkeit kann ich nicht einsehen; seinem Vetter Domitian und den Römern überhaupt gegenüber brauchte er, so lange es nicht nöthig war, mit seinem Christenthum nicht offen hervorzutreten, ihnen gegenüber mag er allerdings wohl im Geheimen Christ gewesen sein, daher der Verdacht des Kaisers. Aber desswegen konnte er doch im Schooss der Christengemeinde eine leitende Stellung einnehmen und gerade an diese seine nur den Christen bekannte Stellung knüpft eben auch die christliche Tradition an.

So führt diese letztere aufs Beste auf den Konsul Cle-

meus als ihre historische Grundlage zurück, der angebliche Bischof Clemens ist identisch mit diesem Konsul. Diese Identität ist ja auch ursprünglich in der römischen Kirche behauptet worden und in das *liber pontificalis* und das römische Brevier aufgenommen. Erst seit Baronius und Tillemont hat die römische Theologie ein kirchliches Interesse daran gewonnen, zwei Clemens zu unterscheiden und sie vertheidigt diese Unterscheidung heute fast wie einen Glaubenssatz. Auch Kirchenhistoriker wie Schröckh, Gieseler und Hase sind dieser neueren römischen Auffassung gefolgt, während die neuere protestantische Theologie sich fast ausnahmslos für die Identifizirung ausgesprochen hat und somit merkwürdiger Weise die ursprüngliche römische Ansicht vertheidigt.<sup>1)</sup> Die römische Theologie ist in ihren Gründen für das Auseinanderhalten der beiden Persönlichkeiten hauptsächlich befangen in der ganz und gar unhistorischen Voraussetzung über das Vorhandensein eines hierarchischen Episkopats schon im 1. Jahrhundert. So wenn Funk erwähnt, das Amt eines Bischofs und eines Konsuls hätten sich schwerlich mit einander vertragen, oder es wäre undenkbar, dass die kirchlichen Schriftsteller ein so bemerkenswerthes Ereigniss wie die Bekleidung des Bischofsamtes durch einen kaiserlichen Prinzen so ganz unerwähnt gelassen hätten. Wenn es überhaupt zur Zeit des Clemens schon ein Bischofsamt gegeben hätte! Ausserdem klingt die kaiserliche Abkunft des Clemens ja in den Recognitionen wieder. Auch Wieseler (*Jahrb. f. deutsche Theol.* 1878. S. 375) hält es für höchst unwahrscheinlich, dass ein römischer Bischof oder Vorsteher der römischen Gemeinde das dem heidnischen Kultus und Staatsinteresse dienende Amt eines Konsuls bekleidet habe. Aber die Berichte Dio's und Sueton's zeigen deutlich genug, dass er gerade wegen seiner Weigerung, die Obliegenheit dieses heidnischen Amtes zu vollziehen, zum Falle kam.

So muss für eine unbefangene Betrachtung sich klar

1) cf. die Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten bei Funk, a. a. O. S. 532 ff.

ergeben: wenn der ganzen kirchlichen Tradition über den römischen Bischof Clemens und die reiche clementinische Literatur irgend eine sichere historische Persönlichkeit zu Grunde liegen soll — und sie liegt ihr sicher zu Grunde —, so kann dieselbe Niemand anders sein als der Consul Flavius Clemens. An ihn, der zum Christenthum sich bekannte und in der Gemeinde ganz von selbst eine bedeutende Stellung einnehmen musste, hat sich die ganze kirchliche Ueberlieferung angeknüpft. Schon bald glaubte man das hierarchische Episkopat schon im 1. Jahrhundert vorhanden, desswegen wird Clemens, der wohl *ἐπίσκοπος* im biblischen Sinne gewesen sein mag, zum Bischof im römischen Sinne; man betrachtete das Episkopat als eine apostolische Institution, desswegen musste auch Clemens mit den Aposteln in Verbindung gesetzt werden. Desswegen musste er aber auch seine Frau verlieren, denn „die Epigonen“, sagt Volkmar mit Recht (Theol. Jahrb. 1856. S. 304), „waren nicht mehr im Stande, einen römischen Konsul und einen römischen Bischof identisch, obendrein einen papa, gar von Rom, beweibt zu denken.“ — „Die beiden Eigenschaften des einen Clemens, einerseits Konsul und beweibt, andererseits Christ und Presbyter und Bischof in Rom zu vereinigen, war die fixe Bischofsidee der Folgezeit gar nicht im Stande, sie musste aus den beiden Eigenschaften des einen zwei machen.“

So wird uns denn auch erklärlich, warum die kirchlichen Schriftsteller, vorab Eusebius, nichts von dem christlichen Bekenntniss des Konsuls Fl. Clemens erzählen. Die kirchlichen Nachrichten haben eben immer die kirchlichen Eigenschaften und die kirchliche Stellung dieses Konsuls im Auge und kein Interesse sein Konsulat zu erwähnen. So geräth der Konsul für sie in Vergessenheit, wird bei der ganzen kritiklosen Geschichtsbetrachtung jener Zeit für die Kirche zu einer anderen Person als der Bischof, und die Zweitheilung lag zur Zeit des Eusebius ebenso schon als vollendete Thatsache vor wie die Zweitheilung der Domitilla. Eusebius unterscheidet unzweifelhaft den Bischof und den Konsul, da er beide an verschiedenen Stellen besonders erwähnt, aber für ihn gab es nur einen Bischof Clemens, daher

sein Schweigen über des letzteren christliches Bekenntniss erklärlich.

Aber er beruft sich doch auf heidnische Autoren als Quelle seiner Berichte über die domitianische Bedrückung der Christen, da hätte er doch des Konsuls christliches Bekenntniss sehen müssen, und es wäre eher denkbar, dass er eben beide als Christen erwähnt hätte. Nun was etwa Alles noch denkbar wäre, kann uns hier gleichgültig sein, wir haben uns einfach an das Vorliegende zu halten und da erklärt es sich nach unserer Ansicht zur Genüge, dass Eusebius von dem christlichen Bekenntniss eines Konsuls Clemens nichts erwähnt. Denn was die Berufung auf seine Quellen betrifft, so haben wir schon oben gesehen, dass er diese heidnischen Quellen sehr frei benutzt haben muss, er hat ihnen wenig Glaubwürdigkeit beigemessen und sich, wie er selbst sagt, vor Allem an christliche Nachrichten gehalten. Dass er so auch die Nachrichten heidnischer Autoren im kirchlichen Sinne korrigirt hat, wird uns nicht Wunder nehmen. Wie unsicher überhaupt diese ganze Angelegenheit der Quellen noch ist, zeigt deutlich, dass bis zu dieser Stunde die Meinungen noch schwanken, ob Bruttius überhaupt ein heidnischer oder vielmehr ein christlicher Schriftsteller sei, sowie ob Eusebius auch den Dio Cassius benutzt habe oder nicht. Während Lipsius (Chronol. der röm. Bischöfe, S. 154) sich auf das unverwerfliche Zeugniss des heidnischen Schriftstellers Bruttius beruft, um Domitilla in ihrer Eigenschaft als Nichte des Konsuls fest zu halten, so treten Volkmar und Erbes in den mehrfach erwähnten Abhandlungen entschieden für den christlichen Schriftsteller Bruttius ein, und dieselbe Ansicht theilt auch C. Müller, wesswegen er ihm unter den Fragmentisten der griechischen Geschichte glaubte keinen Platz anweisen zu dürfen (Fragm. hist. gr. IV 352). Absolut so oder anders entscheiden lässt sich die Frage nach dem Stand der Dinge kaum. Wenn die letztgenannten meinen, dass Bruttius als Heide in der Chronik des Eusebius eine seltene Ausnahme wäre, so ist freilich nicht einzusehen, warum nicht einmal eine solche Ausnahme vorhanden sein sollte. Und da Eusebius in der



Kirchengeschichte sich in ganz ähnlicher Weise auf heidnische Schriftsteller überhaupt beruft wie in der Chronik auf Bruttius, so scheint mir die Wahrscheinlichkeit doch dafür zu sprechen, dass Letzterer einer dieser heidnischen Schriftsteller ist. Aber wie dem auch sei, so kann das an dem Resultat nichts ändern. In keinem Falle kennen wir den Wortlaut dessen, was Bruttius dem Eusebius darbot; wir können also gar nicht wissen, ob Bruttius überhaupt etwas von dem christlichen Bekenntniss und dem Martyrium des Konsuls Clemens berichtet hat, zumal wenn es richtig ist, worauf besonders Zahn (a. a. O. S. 49) sich stützt, dass Bruttius nur das Martyrium vieler Bekenner überhaupt berichtet habe und die Erwähnung der einzelnen Personen ein selbstständiger Zusatz des Eusebius sei. Dem Letzteren ist es, wie wir früher ausführten, jedenfalls hauptsächlich um Domitilla zu thun, und selbst wenn er noch andere Beispiele von Märtyrern bei Bruttius erwähnt gefunden hätte, so wollte er doch offenbar nur das der Domitilla erwähnen. Wenn aber Bruttius ein christlicher Schriftsteller war, so wäre möglich, dass wenn er überhaupt von einem Clemens berichtete, er denselben auch schon als Papst kannte, denn er fällt in die Zeit des Iränäus,<sup>1)</sup> welcher den Papst Clemens ja auch schon kennt.

Was sodann die Benutzung des Dio Cassius durch Eusebius betrifft, so wurde dieselbe durch Volkmar in Vergleichung der Stellen Eus. h. e. IV 2 und Dio C. 58, 30 entschieden bejaht und Erbes schloss sich ihm an, indem er noch die weiteren Stellen h. e. III 20 u. V 5, Dio C. 58, 1 und 71, 8 zur Vergleichung herbeizieht. Funk bestreitet die Benutzung. Die Gründe für und wider sind bei den Genannten hauptsächlich philologischer Natur. Ich kann nicht sagen, dass ich dieser Beweisart an sich eine grosse Bedeutung beimessen könnte, sie läuft oft gar zu sehr in Wortklauberei hinaus. Dass ähnliche Ausdrücke und Redewendungen bei einem Schriftsteller vorkommen.

1) cf. die Berechnung der Chronologie des Bruttius bei Lipsius, a. a. O. S. 154, Anm. 3.

kann doch nur dann ein Beweis seiner Abhängigkeit von einem früheren sein, wenn es sich um selten gebrauchte Ausdrücke oder ganz auffallende Redewendungen handelt, und dass in diese Kategorie Ausdrücke wie *κατορθοῦν*, *κατορθῶμα*, *καταιρεῖσθαι* gehören — und um diese wesentlich handelt es sich — wird niemand behaupten wollen. Auch ist jedenfalls richtig, was Funk anführt, dass Eusebius, wenn er nach Dio Cassius griff, keine grosse Ausbeute für kirchenhistorische Nachrichten machen konnte. Gleichwohl möchte ich, wenn auch nicht aus philologischen Gründen, doch nach der ganzen Sachlage die Annahme für richtiger halten, dass Eusebius den Dio gelesen hat, denn wenn er unzweifelhaft heidnische Autoren zu Rathe zog und wir uns umschauen nach solchen, die er etwa benutzt haben könnte, so wird es ganz gewiss sehr nahe liegen auch die römische Geschichte des Dio in diese Reihe zu stellen. Hat er ihn aber gelesen, so ist damit noch nicht gesagt, dass er auch strikte seinen Nachrichten folgte, da er, wie erwähnt, seinen kirchlichen Quellen grössern Glauben beimass und sich in erster Linie an sie hielt. Könnte man freilich nachweisen, dass Eusebius den Dio nicht gelesen und als Quelle benutzt hat, so wäre es natürlich um so erklärlicher, dass er von dem christlichen Bekenntniss eines Konsuls Flavius Clemens nichts erwähnt. So ändern also auch diese Fragen nichts an dem Resultate, dass dieser Konsul Christ war.

Was diese für die Geschichte des Urchristenthums jedenfalls interessante Thatsache auch für die Geschichte der neuen Religion überhaupt und speziell für die römische Gemeinde zu bedeuten hat, werden wir nachher zu erwähnen haben. Vorerst sind wir mit der Untersuchung über das christliche Bekenntniss von Angehörigen des flavischen Kaiserhauses noch nicht zu Ende. Wir haben aus den schriftstellerischen Quellen wenigstens noch eine Person zu erwähnen, die hier in Frage kommt, sodann aber auch die in Rom aufgefundenen monumentalen Zeugnisse in Erwägung zu ziehen.

Jene Persönlichkeit ist T. Flavius Sabinus, der ältere Bruder Vespasian's und Vater des Konsuls Clemens. Nach

Tacitus (hist. 3, 75) war er — ein Mann haud sane spernendus, domi militiaeque clarus — 12 Jahre lang Stadtpräfekt, nachdem er vorher als kaiserlicher Statthalter die Provinz Mösien verwaltete. Er wird geschildert als ein mildgesinnter Mann, welcher den Streit zwischen Vitellius und Vespasian durch friedlichen Vergleich beizulegen suchte, was ihm die einen als Energielosigkeit auslegten, die anderen als Abscheu vor unnützem Blutvergiessen (hist. III, 65. 75). Darnach haben katholische Ausleger wie de Rossi (bullet. 1865, p. 17) und Kraus (Rom. sott. 41) es für wahrscheinlich gehalten, dass die Färbung in dem Charakter des Sabinus eine Folge seiner Annäherung an das Christenthum oder gar seines Uebertrittes zu demselben gewesen sei. Sie berufen sich noch darauf, dass seine Bekleidung der städtischen Präfektur in die Zeit des Todesjahres der beiden Apostelfürsten fällt und er also voraussichtlich mit Petrus und Paulus in Berührung gekommen sei, sowie, dass er wahrscheinlich zur Gemahlin jene Plautia hatte, die Tochter der Pomponia Gräcina, wobei also das christliche Bekenntniss der Letzteren wie ihrer Tochter als eine ausgemachte Sache vorausgesetzt ist. Diess ist aber, wie wir sahen, durchaus nicht ausgemacht, und die Person der Plautia, wie das ganze Verwandtschaftsverhältniss zwischen den Pomponiern und den Flaviern schwebt völlig in der Luft. Ebenso kritiklos ist der gleichzeitige Märtyrertod der beiden Apostel als historisches Faktum vorausgesetzt. Es bleibt somit nur die Möglichkeit, dass Sabinus sich dem Christenthum genähert habe und vielleicht von dessen ethischen Grundsätzen berührt wurde. Dass dem so gewesen sei, dafür liegt freilich nicht der geringste Anhaltspunkt vor, aber die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen. Ist auch die Zeitbestimmung für die 12 Jahre seiner städtischen Präfektur streitig,<sup>1)</sup> so fällt sie doch nach allen Annahmen in die sechziger Jahre, also eine Zeit, welche das Christenthum der Wahrnehmung eines römischen Beamten schon nahe bringen konnte. Da die Präfekten seit Augustus die oberste polizeiliche Gewalt in

---

1) cf. Schiller, Nero, S. 336, Anm. 8.

der Stadt ausübten, so läge es ja immerhin im Bereich der Möglichkeit, dass Sabinus auch mit jüdischen Angelegenheiten zu thun hatte und dadurch auch das Christenthum kennen lernte, wenn auch schwerlich den Paulus selbst, da dieser im Prätorianerlager besonderer Aufsicht unterstand. Ja wenn das, was wir von dem Charakter des Mannes wissen, eine Annäherung an das Christenthum zwar nicht nothwendig verlangt — denn jene an ihm gerühmten Eigenschaften konnten ebenso gut schon in seinem Naturell liegen —, aber doch bei einer christlichen Beeinflussung um so erklärlicher sind; da wir ferner bei seinem Sohn und seiner Schwiegertochter das christliche Bekenntniss vorhanden sehen, so mag es immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich haben, dass durch Sabinus die erste Annäherung dieser Mitglieder der flavischen Kaiserfamilie an das Christenthum vermittelt wurde. Mehr lässt sich aber auch nicht behaupten.

Was endlich die Verwerthung monumentaler Zeugnisse betrifft, so haben wir oben schon erwähnt, dass unsere Auffassung über die Person Domitilla's bestätigt wird durch eine Inschrift, wonach Domitilla, die „Enkelin Vespasian's“, das betreffende Grundstück zur Begräbnisstätte überlassen oder gestiftet habe. Eine andere Inschrift bezeugt dasselbe.<sup>1)</sup> Ob die heute unter dem Namen Tor Mancina bekannte Oertlichkeit dieselbe ist wie das Cömeterium an der via Ardeatina, in welchem der Domitilla Kämmerer Nereus und Achilles laut ihren Märtyrerakten beigesetzt wurden, ist jedoch mehr als fraglich. Dafür aber liegt kein Grund vor, eine Verwerthung jener Inschriften für das christliche Bekenntniss Domitilla's zurückzuweisen. Da auch andere Umstände, vor Allem die schöne später durch loculi durchbrochene Dekoration auf ein sehr hohes Alter hinweisen, so wird die That-sache, dass Domitilla diesem Bekenntnisse angehörte und dass dasselbe also schon im 1. Jahrhundert in der flavischen Kaiserfamilie seine Anhänger hatte, durch diese Funde nur bekräftigt, nicht minder aber auch die Stellung Domitilla's in der Familie als Gattin des Clemens. Dagegen lässt sich

1) *ex indulgentia Flaviae Domitillae* cf. Orelli n. 5422.

für die Historizität der Erzählungen über die Kämmerer Nereus und Achilleus aus den betreffenden Funden jener Gräfte nichts beweisen. Diese Funde, nämlich eine Inschrift, enthaltend ein schon früher bekanntes Elogium des Papstes Damasus auf jene beiden Märtyrer,<sup>1)</sup> ferner ein Säulenschaft mit der Darstellung des Martyriums und der Aufschrift „Achilleus“,<sup>2)</sup> sind aus dem 4., letzteres vielleicht erst aus dem 5. Jahrhundert, also aus einer Zeit, in welcher die Legende über die fraglichen Personen, wie wir sahen, schon vorhanden war. Es lässt sich aus diesen Funden nur entnehmen, dass in 4. oder 5. Jahrhundert das Andenken der Betreffenden monumental geehrt wurde, nicht aber, dass das, was über sie erzählt wird und sie in das 1. Jahrhundert setzt, historisch glaubwürdig sei.

Wie bei Domitilla und ihren angeblichen Kämmerern, so haben wir auch bei Clemens einen monumentalen Anknüpfungspunkt. Unter der aus dem 12. Jahrhundert stammenden Kirche St. Clemente am Cölius wurden seit 1858 durch de Rossi und besonders durch Mullooly Ausgrabungen vorgenommen, welche nicht nur eine ältere unterirdische Basilica, sondern auch anscheinend Reste eines antiken Hauses und bei weiteren Nachgrabungen ein Heiligthum des Cautus, d. h. des Mithras, offen legten. Man hat römischerseits auch diese Funde zur Stütze der Hypothese, dass der Papst Clemens eine von dem Konsul verschiedene Person sei, geltend gemacht. So macht de Rossi (bullet. 1863, 39 u. 89) darauf aufmerksam, dass schon Hieronymus, welcher den Konsul wohl kenne, die fragliche Kirche nicht diesem, sondern dem Bischof Clemens zuschreibe. Da aber überhaupt nichts davon berichtet ist, dass der Bischof Clemens hier beigesetzt worden sei — sein Leib soll vielmehr ausserhalb Roms seine Ruhestätte gefunden haben —, da ferner bis zum 4. Jahrhundert keine Kirche den Namen eines Märtyrers erhielt, wenn sie nicht wirklich seine Gebeine umschloss, so musste eine andere Beziehung des Bischofs

---

1) cf. Gruter, inscript. 1171 b.

2) cf. de Rossi, bullet. 1874 u. 1875. Kraus, a. a. O. 83 ff.



Clemens zu dieser Kirche gesucht werden, und die glaubte man darin zu finden, dass jene Reste eines antiken Hauses von der Wohnstätte des Clemens herrührten, dessen Haus also hier gestanden habe. Die Mithraskapelle erklärte man als eine spätere heidnische Okkupation dieses ursprünglichen Conventiculums der Christen. „In der Zeit der Verfolgung konfisziert, wurde es von den Priestern des Mithras okkupirt und hier der orientalische Kult des Sonnengottes eingerichtet, bis durch Constantin's Edikt die Kirche ihr Eigenthum wieder erhielt, worauf die Christen die Basilica darüber erbauten.“<sup>1)</sup>

Man muss gestehen, dass es den römischen Archäologen nicht an Kühnheit der Kombination fehlt. Wenn man sich auf Hieronymus beruft als auf einen Zeugen, der die Benennung jener Kirche nach dem Papste Clemens im 4. Jahrhundert bezeugt, so bewegt man sich vollständig in einem Orakel, denn das ist ja gerade zu beweisen, woher und warum zu jener Zeit die Kirche diese Benennung gehabt habe. Dafür hat man aber bis auf den heutigen Tag nicht den geringsten Anhaltspunkt. Denn was von den Resten eines antiken Hauses — die als solche überhaupt noch sehr im Unklaren schweben — behauptet wird, ist eben nur ein Rückschluss von dem Namen der Kirche; die Hypothese, dass jene Reste von dem Hause des Clemens herrührten, müsste eben an sich erst bewiesen sein, um den Namen der Kirche zu erklären. Und für die Behauptung, dass das ursprüngliche Conventiculum der Christen ihnen genommen wurde, um für den Mithrasdienst okkupirt und unter Constantin ihnen wieder zurückgegeben zu werden, fehlt doch jeder Nachweis. Sowohl die Anlage der unterirdischen Bauten selbst, bei denen das Mithrasheiligthum der hinterste resp. tiefste Raum ist, zu welchem man bei den Nachforschungen durch eine vermauerte Thür eindrang, wie eine grosse Anzahl Analogien aus dem christlichen Alterthume zeigen deutlich, dass vielmehr die Christen jenes Mithrasheiligthum in

---

1) cf. de Waal in Kraus' Realencyklopädie der christl. Alterthümer S. 301, wo auch das nähere und die Literatur sich findet (cf. auch S. 132 unter Basilica).

Besitz nahmen, indem sie das eigentliche innerste Heiligthum des Gottes durch Vermauerung der Thüren einfach unzugänglich machten. Diese Umwandlung des Mithrasheiligthums in eine christliche Kultusstätte ist das Einzige, was die Ausgrabungen beweisen; für die schon zur Zeit des Hieronymus vorhandene Benennung der Kirche nach dem Namen des Clemens haben sie bis jetzt nicht den geringsten Anhaltspunkt ergeben, noch weniger also kann man diese Monumente zur Erläuterung der Frage über das Verhältniss des Konsuls und des Bischofs Clemens herbeiziehen. Möglich, dass weitere archäologische Funde einmal noch Aufschluss verleihen.

Endlich sind hier noch einige Inschriften zu erwähnen, aus denen de Rossi ebenfalls die Verbreitung des Christenthums in der flavischen Kaiserfamilie schliessen will. Wie oben erwähnt, sollen der Domitilla Kämmerer Nereus und Achilleus an der via Ardeatina, neben dem Grab der heiligen Petronilla, einer angeblichen Tochter des Apostels Petrus, begraben worden sein. Nachdem die erwähnte, die Stiftung des Grundstücks durch Domitilla bezeugende Inschrift und später jene mit den schönen Fresken bemalte Grabstätte gefunden war, wurde im Laufe des Jahres 1874 eine ganze Basilica aufgedeckt (cf. bullet. 1874, I). Aus dem vorhin angeführten Elogium des Papstes Damasus auf die Märtyrer Nereus und Achilleus, welches hier in dem Schutt aufgefunden wurde, schloss de Rossi, dass man hier vor der Basilica der heiligen Petronilla stehe, ein Gebäude, das noch in einer römischen Topographie aus der Zeit Julius' II. erwähnt ist. Das Schicksal der Petronilla wurde oben in dem Bericht aus den Märtyrerakten des Nereus und Achilleus erwähnt. Darnach wäre sie eine Tochter Petri gewesen; de Rossi jedoch leitet ihren Namen von Petro ab, dem Beinamen eines Stammvaters der flavischen Familie (eines Grossvaters des Kaisers Vespasian). Darnach, meint de Rossi, sei Petronilla ein Glied der flavischen Familie gewesen. Er stützt sich dabei noch auf die Nachricht, dass unter Paul I. ein Sarkophag aus der Domitillakrypta in die Petruskirche übergeführt worden sei, welcher die Inschrift trug: *Aureliae Petronillae filiae dulcissimae* (cf. bullet., 1865

S. 46). Andere Funde im Schutt dieser aufgedeckten Basilica sind: ein Stein mit den Buchstaben . . . . RVM . . . . ORVM, was de Rossi mit speculcrum Flaviorum ergänzt. Ferner Inschriften in griechischen Lettern, welche die hier erfolgte Beisetzung eines Flavius Sabinus und seiner Schwester Titiana, sowie eines Fl. Ptolemäus und einer Ulpia Concordia bezeugen. Auch der erwähnte Säulenschaft mit dem Martyrium des Achilleus fand sich hier, sowie endlich ein Gemälde mit zwei Frauengestalten, bei deren einer die Inschrift: PETRONELLA MART. Durch alle diese Funde sah de Rossi die schriftstellerischen Nachrichten über das Eindringen des Christenthums in die flavische Kaiserfamilie noch weiter erhärtet, und zwar setzt er jene in den Inschriften erwähnten Personen noch in das 1. oder wenigstens den Anfang des 2. Jahrhunderts hinauf.

Die apodiktische Gewissheit, mit welcher von den römischen Theologen diese Funde für die Geschichtlichkeit der heiligen Petronilla wie für die Gewissheit einer sehr umfassenden Verbreitung des Christenthums im flavischen Kaiserhause verwerthet sind, wird eine besonnene Forschung nicht zugeben können, denn manche Beweise hängen doch an einem sehr dünnen Faden, gegen Manches erheben sich doch gewichtige Bedenken. So ist es doch sehr kühn, die Petronilla desswegen, weil einer der Vorfahren des flavischen Kaiserhauses Petro hiess, nun sofort unter die Glieder dieses Hauses aufzunehmen. Die Geschichte weiss von einem solchen Namen überhaupt nichts, sondern nur die Legende, und letztere hat, worauf Schultze (Zeitschr. f. Kircheng. 1879, S. 473) aufmerksam macht, vielleicht erst durch den Namen der Sarkophaginschrift Anlass genommen, Petronilla mit Petrus und dem Christenthum überhaupt in Verbindung zu setzen, „denn der genannte Titulus trägt kein Indicium christlichen Ursprungs, und die Bildwerke des zugehörigen Sarkophags sind der antiken Kunst entnommen.“ Nicht minder kühn ist die Ergänzung der Buchstaben . . . . RVM . . . . ORVM zu sepulcrum flaviorum, denn wir haben hier Endungssilben, und zu diesen den Wortstamm zu ergänzen hat die Phantasie einen freien Spielraum. So ergänzt Schultze (a. a. O.

puerum annorum, eine Ergänzung, die nach dem Fragment selbst jedenfalls ebenso berechtigt ist und dazu die Analogie zahlreicher anderer Inschriften für sich hat. Dazn gehören manche dieser Funde aus jenen Gräften unzweifelhaft in das 4. Jahrhundert, so diejenigen, welche die Märtyrer Nereus und Achilleus betreffen, ferner die Inschrift über einen Fl. Commodus und eine Concordia; es wird darum immerhin fraglich sein, ob man dann die Geschwister Fl. Sabinus und Titiana, sowie den Fl. Ptolemäus in das 1. oder 2. Jahrhundert versetzen darf. Ausserdem ist der Beiname Ptolemäus in der flavischen Kaiserfamilie nicht bekannt. So können die bezüglichen Ausgrabungen in Betreff der Petronilla nur beweisen, dass man sie im 4. Jahrhundert ebenso wie Nereus und Achilleus durch kirchliche Monumente ehrte, nicht aber, dass sie eine historische Person sei. Und bezüglich der anderen Personen steht man vor der Frage, ob die Genannten wirklich Angehörige der flavischen Kaiserfamilie gewesen seien und nicht vielmehr Freigelassene oder Clienten, oder ob sie unabhängig von diesen den Namen Flavius trugen, der im 4. Jahrhundert nicht selten vorkam. Letzteres wäre nicht ausgeschlossen, wenn die de Rossi'sche Ergänzung sepulcrum Flavium wirklich zu erweisen wäre. Da die Inschriften jedoch sich an einer Stätte finden, welche mit einem christlichen Gliede der kaiserlichen Familie eng zusammenhängt, nämlich mit Domitilla, da ferner durch letztere jene Stätte zu einem Todtenacker geschenkt oder gestiftet wurde, da endlich durch Analogien die Beisetzung von Freigelassenen in den Familiengräften erwiesen ist, so dürfte wohl die Wahrscheinlichkeit für die erste Seite jener Alternative sprechen. Dann sind die Funde aber doch auch ein indirektes Zeugniß von dem Vorhandensein des christlichen Bekenntnisses in der flavischen Kaiserfamilie. Jedenfalls stehen, so wie die Forschung jetzt liegt, den Annahmen der römischen Archäologen noch sehr gewichtige Bedenken entgegen. Es ist zu wünschen und wohl anzunehmen, dass die weitere Forschung auch in diesen Punkten nach der einen oder andern Seite hin weitere Anhaltspunkte und nähere Aufklärung bringen wird.

Damit seien die Erörterungen über die mit dem Christen-



thum in Verbindung gebrachten Mitglieder der flavischen Kaiserfamilie geschlossen. Sehen wir uns nun noch nach anderen hochstehenden Personen um, welche in der nämlichen Zeit sich zum Christenthum bekannt hätten oder bekannt haben sollen, so haben wir darüber nur wenig zu sagen, da die Anhaltspunkte sehr gering sind. Wenn Dio Cassius 14, 68 berichtet, dass ausser Clemens und Domitilla noch viele andere wegen Gottlosigkeit und Hinneigung zu jüdischen Sitten theils getödtet theils ihres Vermögens beraubt wurden, so dürfen wir jedenfalls annehmen, dass noch manche andere von diesen entweder direkt der Christengemeinde angehörten oder wenigstens einer Begünstigung des Christenthums verdächtig waren. Es ist ja auch denkbar und leicht erklärlich, dass das Beispiel von Clemens und Domitilla in den ihnen nahestehenden Kreisen nicht ohne Wirkung blieb. Namentlich wird uns übrigens nur eine Person angeführt, die hier in Frage kommt, nämlich der Senator und Konsul Acilius Glabrio. Während de Rossi (Rom. sott. I 219) und ihm nachfolgend die römischen Archäologen dessen christliches Bekenntniss annehmen, so wird diess von Friedländer (Sittengesch. Roms III 534) bestritten, während Caspari (a. a. O. III S. 284) die Sache dahin gestellt sein lässt. Nach Dio Cassius spricht wenigstens einige Wahrscheinlichkeit dafür, dass Glabrio wenn nicht Christ, so doch dem Christenthum freundlich gesinnt war. Er erzählt nämlich unmittelbar nach der den Clemens und die Domitilla betreffenden Stelle (67, 14), dass Domitian den Acilius Glabrio, welcher mit Trajan zusammen Konsul gewesen, und „sowohl anderer Dinge als der nämlichen wie die grosse Anzahl (*καὶ οἷα οἱ πολλοί*) angeklagt war“, und, weil er mit wilden Thieren kämpfte, hingerichten liess; er habe nämlich aus Neid einen grossen Zorn auf Glabrio gehabt, denn, als letzterer Konsul war, habe er ihn einmal nach Albanien zu den Juvenalien geladen und dort gezwungen mit einem grossen Löwen zu kämpfen, Glabrio sei unverletzt geblieben und habe das Thier aufs Tapferste bezwungen. Nach dem Bericht des Sueton (Domit. 10) gehörte Acilius Glabrio zu den Senatoren und Konsuln, welche quasi *molitores novarum rerum* hingerichtet wurden, und zwar Glabrio „in exilio“.



Friedländer meint, dass die Stelle des Dio besonders unklar sei. Ich kann das gerade nicht finden. Als Grund der Hinrichtung giebt Dio ein Zweifaches an, nämlich einmal die nämliche Beschuldigung wie bei den kurz zuvor erwähnten πολλοί, d. h. des Atheismus und Hinneigens zu jüdischen Sitten, und sodann „weil er mit wilden Thieren kämpfte“, d. h. wie dann erläuternd hinzugefügt wird, aus Neid wegen Bezwingung des Löwen in Albanum. In Betreff des ersteren Grundes wird Glabrio in dieselbe Reihe gestellt mit den vorher neben Clemens und Domitilla bezeichneten Personen, und es liegt kein Grund vor, die Erzählung Dio's in diesem Punkt für unglaublich zu halten und die Möglichkeit auszuschliessen, dass Glabrio wenn auch nicht Christ, so doch dem Christenthum freundlich gesinnt war und mit Christen Umgang pflog. Erklärt sich so doch auch der Löwenkampf unzweifelhaft richtiger. Das Einzige, worüber uns Dio hier im Unklaren lässt, ist der Grund, wegen dessen Domitian die Vernichtung Glabrio's durch jenen Löwenkampf — denn er wollte ihn dadurch doch nur aus der Welt schaffen — beabsichtigte. Ein solcher Grund wird uns aber aufs Beste durch die Nachricht Sueton's an die Hand gegeben, nämlich der Verdacht wegen Umsturzplänen. Diese Nachricht spricht nun an sich durchaus nicht für die Zugehörigkeit des Glabrio zum Christenthum, aber sie widerspricht dem auch nicht, stimmt vielmehr dazu ganz gut insofern, als, wie wir sahen, die Christen unter Domitian unzweifelhaft politisch verdächtig waren. Und es war bekanntlich unter den Vorwürfen, welche von den heidnischen Schriftstellern gegen die Christen erhoben wurden, derjenige der Neuerungssucht ein ganz gewöhnlicher. Wenn Domitian einen im Amte stehenden Consul zu einem Löwenkampfe zwingt, womit er ihm doch offenbar etwas Schmachvolles zufügen wollte, so ist das Alles bei einer Hinneigung des Mannes zum Christenthum erst recht erklärlich. Hat es doch überhaupt nicht mehr lange gedauert, dass der Ruf ad leones erscholl! So hat es immerhin einige Wahrscheinlichkeit für sich, dass Glabrio wenn nicht Christ, so doch des Christenthums verdächtig war. Die Worte Sueton's nöthigen zwar nicht, diess anzunehmen, aber sie schliessen

diese Möglichkeit auch nicht aus, sondern stimmen vielmehr ganz gut zu dem, was andererseits Dio doch unzweifelhaft angiebt, dass die Hinneigung zu jüdischen Sitten einer der Gründe der Hinrichtung Glabrio's gewesen sei.

Die Thatsache, dass im letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts das Christenthum das Interesse, ja die Betheiligung der höchsten Stände zu erregen wusste, war für die Entwicklung der Christengemeinde in der Stadt und damit des Christenthums überhaupt von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Zwar gerade nicht direkt in Bezug auf den äussern Schutz der Christen, als ob dieselben durch die Fürsprache oder Protektion hoher Gönner vor den Bedrückungen durch die römische Staatsgewalt gedeckt worden wären. Dazu war die Theilnahme auch solch hochstehender Personen am Christenthum doch noch zu vereinzelt und die Gegenströmung des alten Götterglaubens noch zu stark. Wohl aber lässt sich wahrnehmen, dass jene Betheiligung hochstehender Personen indirekt doch einen Schutz für die Christengemeinde in Rom bildete, nämlich dadurch, dass dieselben durch Stiftung von Begräbnisstätten der Christengemeinde die Veranlassung und die Möglichkeit boten, sich durch Vereinigung zu Begräbnissvereinen einen sie schützenden Rechtstitel vor dem römischen Gesetz zu verschaffen. Da die christlichen Begräbnisstätten, deren älteste unzweifelhaft aus Familiengräbern hervorgingen, so gut wie die heidnischen vor dem römischen Gesetz geschützt waren, so besass die Christengemeinde darin schon einen gewissen Halt; ihre Todten durfte sie unbehelligt begraben, und so war die Möglichkeit gegeben, dass an diesem gesicherten Punkte die Christengemeinde einsetzte, um sich dadurch, dass sie sich als einen der gesetzlich erlaubten Begräbnissvereine betrachten liess, ein Recht ihrer Existenz zu verschaffen. Wir müssen gestehen, dass wir uns von der gegentheiligen Ansicht Schultze's, der diesen Schutz des christlichen Begräbnisswesens bestreitet, nicht überzeugen konnten.<sup>1)</sup> Es liegen allerdings direkte Zeugnisse aus jener

1) cf. dessen Dissertation: *de christianorum veterum rebus sepulcralibus*, 1879. Dagegen Kraus in der *Tübinger Theolog. Quartalschrift* 1879, S. 662 ff.

ältesten Zeit für die Gründung von christlichen Begräbnissvereinen nicht vor; wir wollen auch nicht behaupten, dass solche schon im ersten Jahrhundert entstanden seien, sondern nur, dass durch die Stiftung von Todtenäckern von Seiten einzelner reicher Gemeindemitglieder unwillkürlich der Weg gewiesen wurde, auf welchem die Gemeinde nachher eine rechtliche Existenz sich sichern konnte. Dass sie diess aber that, dafür ist das Vorhandensein der grossartigen Katakombenanlagen selbst der beste Beweis. Es ist absolut undenkbar, dass solch weitumfassende Anlagen heimlich vorgenommen werden konnten, und dazu in der Hauptstadt des Reiches, am Sitze der feindlichen Staatsgewalt. Dass in dem Vertilgungskrieg, den die letztere gegen die Kirche unternahm, die römische Gemeinde nicht vor Allem betroffen wurde, was doch so nahe gelegen hätte, sondern vielmehr stetig an Bedeutung zunahm, wäre nicht denkbar, wenn diese Gemeinde nicht nach irgend einer Seite hin in ihrer Existenz rechtlich gedeckt gewesen wäre. Dazu mussten die Ausgrabungen der Gräfte und deren künstlerische Ausschmückung nicht geringe Kosten verursachen, und diese konnten bei dem Umstand, dass bis zu den Zeiten des Commodus die Mitgliedschaft vornehmer und reicher Leute in der Christengemeinde stets nur vereinzelt war, nur auf dem Wege solcher Vereinigungen bestritten werden. Die Stiftung von Begräbnissäckern hat der römischen Christengemeinde jedenfalls früh einen festen innern Halt verliehen und führte sie zu einer Form der Existenz, welche von dem römischen Gesetz geschützt war.

Ferner musste die Theilnahme einzelner hochstehender Personen es herbeiführen, dass die römische Staatsgewalt um so eher auf die Christen aufmerksam wurde. Zur Regierungszeit Domitian's beginnt, wie wir sahen, die Staatsgewalt die Christen von den Juden zu unterscheiden und kurz darauf, unter Trajan, ist diese Unterscheidung klar vollzogen. Endlich kam kein Zweifel sein, dass das Wachsen des Ansehens der römischen Gemeinde auch durch die Betheiligung jener hochstehenden Persönlichkeiten gefördert wurde. Hier hat, wie wir sahen, die für dies Ansehen so wichtige Gestalt des römischen Clemens ihren historischen Hintergrund und Aus-

gangspunkt; sein Name ist es, an welchen eine umfangreiche christliche Literatur sich anknüpft, welche schon bald von der Stellung und Bedeutung der römischen Christengemeinde in der Kirche so beredtes Zeugniß ablegt und dadurch auch für die Entwicklung und Gestaltung der gesammten abendländischen Kirche so wichtig wurde. So ist das christliche Bekenntniß jener hochstehenden Personen, so wenige es ihrer waren, doch nicht ohne Wirkung geblieben.

Und vereinzelt blieb es im Grossen und Ganzen auch noch fast das ganze 2. Jahrhundert hindurch, wenn auch nicht in dem Maasse wie im ersten. So berichtet Plinius, dass Leute jeden Standes (*omnis ordinis* ep. X 97) zu den Christen gehörten; so sehen wir im Laufe dieses Jahrhunderts eine ganze Anzahl wissenschaftlich gebildeter Männer dem neuen Glauben sich zuwenden, um ihm dann die Waffen ihres Wissens zu Gute kommen zu lassen. Dahin gehören Aristides, Justinus, Martyr, Tatian, Minucius Felix, Athenagoras, Tertullian und der Verfasser des Briefes an Diognet. In vielen Märtyrergeschichten aus diesem Zeitalter liegt jedenfalls auch mehr oder weniger ein historischer Kern zu Grunde. Vielleicht ist es uns später vergönnt, diese Untersuchung auf das 2. Jahrhundert auszudehnen.

## Die Quellen von Exodus VII, 8—XXIV, 11.

Ein Beitrag zur Hexateuchfrage

von

Dr. Ad. Jülicher.

(Schluss.)

Es sei erlaubt, zuerst das letzte Drittel zu erledigen. Wenn man V. 14 ausscheidet, wodurch weder V. 13 noch 15 noch der gute Zusammenhang des Restes leidet, so hat man eine Perikope aus einem Gusse. ויבן יה V. 15 f. 16, 15<sup>a</sup> = Gen. 8, 20<sup>a</sup> bei J; 16<sup>a</sup> = 14, 14<sup>a</sup>; nur hängt 16 Schluss von מלחמה bis דר nicht so eng an 16<sup>a</sup>, dass man ihn nicht bequem abtrennen könnte; ja es ist einfacher, diese Worte dem Verfasser von 14 zuzutheilen, da sie mit dem Altar und seinem Namen wenig zu thun haben, wohl aber aus derselben Bitterkeit und dem gleichen ungewöhnlich erregten Rachegefühl wie 14<sup>b</sup> geschrieben sind. Freilich rücken wir Athnach unter יה und lesen (selbstverständlich wegen des zu erklärenden יִסֵּר 15) statt כִּסֵּס. Lesen wir alsdann 14. 16<sup>b</sup> zusammen, als Produkte einer Feder, so gut 8—13. 15. 16<sup>a</sup> diess sind, so bleibt kein Zweifel, dass diess redaktionelle Zusätze sind, frühestens von Rj, sonst von Rd. Zu לדר דר cf. Ex. 3, 15, auch von R. Die merkwürdig feindselige Stimmung gegen Amaleq in 14—16<sup>a</sup>, die so absticht gegen die objektive Ruhe in 8 ff., und von der sonst in JE keine Spur sich zeigt, tritt uns ebenso pikirt Dt. 25, 17—19 entgegen. Ingrimnig schärft dort der Verfasser dem Volke es ein: Sobald du in dein Land gekommen bist; המחה אתה. זכר עמלק מהחיה השמים לא תשכח. Betrachtet man daneben auch noch den späten Bileamsspruch Num. 24, 20, so wird



wahrscheinlich, dass in der späteren Königszeit schwere Reibereien zwischen Israel und sogenannten amaleq. Stämmen nach erbittertem Kampfe die Vernichtung der Angreifer zur Folge hatten. Ein R, der D 25 gelesen und dorthin Hass geschöpft hatte, konnte an Ex. 17, 8ff. nicht vorbei gehen, ohne gleich damals ein scharfes Wort Jahve's gegen die Schamlosen unentbehrlich zu finden. D 25, 19 liess sich hübsch verwerthen, Ex. 14, 14, das noch im Gedächtnisse nachklang, schien der beste Sporn zum Kampfe: das **לֹא תִשְׁכַּח** von D wurde nun sinnig und sicher zugleich besorgt, wenn die trostvolle Verheissung in ein Buch geschrieben ward. So wird denn rasch ein Gottesbefehl verfertigt, der Mose den Griffel in die Hand zwingt und die Vorlesung vor Josua sehr praktisch in's Auge fasst. In diesem **שִׁים יְה'** steckt fast ein Nachhall von dem Befehl D. 25 **תִּמְחָה**, der die Ausrottung Amaleqs den Israeliten zur Pflicht macht und zwar den Eroberern selber noch, d. h. dem Josua. Freilich unser Verfasser fühlt sich zum **תִּמְחָה** schon zu matt; das Volk scheint ihm dazu zu ohnmächtig; in seiner Periode musste von Israel gesagt in **אִמְחָה** Jahve's übergehen. **זָכְרוּךְ** ist auch kein alter Ausdruck. V. 14. 16<sup>b</sup> lassen die Zeit genugsam merken, wo Ezechiel Bücher verschluckte und die Schreiber der wichtigste Stand im Volke zu werden sich anschickten. — Für 15. 16<sup>a</sup> haben wir oben J's Verfasserschaft empfohlen gefunden. Nun zieht 15 f. 8—13 mit sich. Freilich ist der **מִטֵּה הָאֱלֹהִים** 9<sup>b</sup> ein starkes Argument zu Gunsten E's. Er ist dem J nicht bekannt und könnte nur von R aus „mein Stab“ verändert sein. Aber selbst mit seinem Stabe und seiner Hand operirt Mose bei J nur ausnahmsweise Cap. 4, 1—12. Sollen wir hier eine solche Ausnahme statuiren? Das blossе **עֵמֶלֶק** erinnert an das blossе **מִצְרַיִם** bei J, **מָחַר** 9, **אֲנֹכִי** 9 (**= Gen. 28, 13; Ex. 7, 15**) als erster Vertrauensmann des Mose, **חֹלֵשׁ** (**= Ex. 32, 18**) 13 führt eher auf J als E. Vielleicht hat E auch von Reibungen zwischen Israel und Amaleq berichtet. D 25, 18 zeigt zwischen V. 17 und 19 eine andere Physiognomie. Sollte in V. <sup>b</sup> **אֵל** und V. <sup>a</sup> **כָּל** **בְּדֶרֶךְ וַיִּזְנֶב** auf E zurückgehen? **אֲשֶׁר קָרָד בְּדֶרֶךְ וַיִּזְנֶב** schliesslich auf E zurückgehen?

Jedenfalls ist die Autorschaft E's in unserer Perikope 17, 8ff. nichts weniger als sicher und wer das Befremdliche in ihr nicht überwinden und sie J wegen des 'מטה ה' nicht zuweisen kann, der mag zu der freilich etwas precären Hypothese greifen, das Stück sei von Rj aus einer dritten Quelle neben J und E entnommen.

## 2) Die Wassersnöthe 15, 22—27; 17, 1—7.

Zu Q rechnen wir jedenfalls 17, 1<sup>a</sup> מִדְּבַר סִין = 16, 1 לְמַסְעֵיהֶם, וְכָל עַדָּת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל und וְעַל פִּי יְהוָה sind sein unbestrittenes Eigenthum. Zweifelhaft steht es nur um die 2 Wörtchen וַיַּחֲזֹק בְּרַפְיָדָיו. Ein Local muss die folgende Geschichte doch auch bei E und J gehabt haben. Aber entschieden kann diese Frage, wenn überhaupt, erst bei 19, 2 werden. In 15, 22—27 ist kein Wörtchen von Q. V. 22 f. 27 zu Q zu stellen hat man nie einen andern Grund gehabt als weil man „die alte Urkunde“ Num. 33, das womöglich authentische Stationenverzeichniss — sagt es doch V. 2 selber von sich aus, Abschrift eines mosaischen Protokolls zu sein und wie dürfte ein heiliger Schriftsteller namentlich Alten Testaments eine Unwahrheit sagen! — gern zu dem „ältesten“ hexateuchischen Schriftsteller Q ziehen will. Nun hat dies uralte Kapitel leider ersichtlich den ganzen Pentateuch in spätester Gestalt vor sich und vereinigt selber in sich Merkmale von J's, E's, Rj's, D's und Q's Geschichtsbehandlung — wahrhaftig ein *μικροπεντάτευχος* — und ist frühestens von Rq geschrieben. Seine Sprache verräth ihn; gerade das וַיִּכְתֹּב מִצְרַיִם מִצְרַיִם, die Fiktion uralter Schreiberei und genauester Information verdächtigt ihn. Uns ist das Stück interessant, nicht als Handhabe, Q's Eigenthum herauszuerkennen und nicht als Anlass mit bewundernder Freude vor Q's brillanten Quellenstudien und der fundamentirten Zuverlässigkeit seiner Nachrichten stille zu stehen, sondern als unübertrefflicher Beleg für die Gläubigkeit der vielgeschmähten Kritik und für den Unwerth solcher Selbstbetheuerungen der eigenen Echtheit in „uralten Dokumenten“. Ex. 15, 22 mit וַיִּסַּע מִשֶּׁה, dem blossen יִשְׂרָאֵל dem וַיִּצְאוּ, dem שלשים ימים, dem וַיִּלְכְּדוּ מִצְרַיִם ganz vom

Inhalt zu geschweigen, sind, was auch Num. 33 bezeuge, unerhört bei Q. Und die Hand, welche 23 schrieb, schrieb auch 27 **וּרְבֹאֵי אֱלִימָה**. Wie Q sich ausgedrückt hätte, lese man 16, 1; 17, 1<sup>a</sup>. Aber wenn nicht Q Verfasser ist, dürfen wir mit Wellhausen die Wahl zwischen E und J ablehnen? Zunächst ist die Einheitlichkeit von 22—25<sup>a</sup>, 27 nicht anzufechten. Viel Charakteristisches bietet der Abschnitt nicht, wegen des durchgehenden **יְהוָה הָעַם** 24, **עַל כֵּן** (= Gen. 2, 24; 18, 5; 19, 8 J, besonders Gen. 16, 14; 19, 22), V. 22 = Ex. 3, 18; 5, 3 J; des blossen **יִשְׂרָאֵל** 22, **עֵינֵת מַיִם** = Gen. 16, 7 denkt man eher an J. Die Zahlen 12 und 70 beweisen für Niemanden; der Schluss ist traurig, dass V. 27 nur der geschrieben haben könne, welcher von 12 Söhnen Jakobs und 70 Seelen des Jakobhauses berichtete. Und wissen wir denn, ob nicht Q seine 70 Seelen von J hat? V. 25<sup>b</sup>. 26 ist von einer andern Hand, und zwar einer redigirenden, nicht aus einer Nebenquelle. Das Brüchige in 25 bemerkt der erste Blick auf Objekt und Subjekt in 25<sup>b</sup>. Mit **שָׁם** hätte ja wohl J noch ein weiteres Vorkommniss, das in Mara passirt wäre, anknüpfen mögen. Aber wer **שָׁם**? Das nächstvorhergehende Subjekt ist **מַיִם**, davor Mose, erst davor Jahve. So unklar schreibt weder J noch E. Und **לִי**? Im ganzen V. 25<sup>a</sup> ist ausser Gott nur noch eine Person erwähnt worden, Mose. Jeder Leser von V. <sup>b</sup> muss an ihn als den Empfänger von **הַק** und **מִשְׁפַּט** und als an den Versuchten denken. V. 26<sup>b</sup> lehrt, wer es nicht eher sah, dass **לִי** und **הִי** auf Israel gehen. Auch **שָׁם שָׁם** ff. ist wider den Stil JE's. Dem **נֹסֶה** kann der Leser so wenig eine deutliche Vorstellung entlocken als der Schreiber sie gehabt haben wird. Erinnerung wir uns, wie beliebt **נֹסֶה** in D ist (z. B. 8, 2. 15. 16; 13, 4), wie D nichts Wichtigeres kennt als J's **הַק** und **מִשְׁפַּט**, so begreifen wir die Stelle und das Motiv der Einschaltung. Gesetz und Rechte sind so unentbehrlich, dass ihre Verkündigung nicht bis zum Sinai aufgeschoben werden durfte, Israel war ihrer von Anfang seiner Existenz als freies Gottesvolk benöthigt, hatte dies durch sein **לִיךְ** soeben bewiesen! Dokumentirt sich mithin 25<sup>b</sup> als Rd-fabrikat, desselben der Jos. 24, 25 schrieb, so erstaunen wir nicht mehr, in 26 eitel deutero-

nomische Phrasen auf einen Haufen geschichtet vorzufinden. Verrätherisch ist sofort **י' אלהיך**, **עשה** und **שמע**, **י' האזין** und **שמר** sind in so überreichlichem Parallelismus der Glieder vor D nie nebeneinandergestellt worden. **כי אני י'** haben wir auch niemals E und J vindicirt, bei E heilt Gott auch (**וירפא**), aber den Abimelech und von einem bestimmten Leiden. Dagegen haben die Psalmen, zumal die späteren, grossen Gefallen an dem Heilgott gefunden. Mit Krankheiten droht Rd auch D 29, 21; 28, 60. Und so wäre auch, wenn **מצותיו** und **חקי** nicht darin stünde, unser Verspaar eine recht unzweideutige Belegstelle für eine deuteronomische Bearbeitung auch der ersten 4 Bücher des Hexateuch. —

Wieder 2 Berichte sind 17, 1<sup>b</sup>—7 in einen verarbeitet. Zwar die Veranlassung zur Unzufriedenheit ist 1<sup>b</sup> nur einmal erzählt; aber selbst diese Notiz ist vor V. 3 eigentlich überflüssig. Der Rest von 3 ist genau parallel 2<sup>a</sup>; und wenn 2<sup>b</sup> Mose sofort dem Volke antwortet, bemüht ihm das Unpassende seines Benehmens klar zu machen, so thut V. 4 nicht einen weiteren Schritt, sondern beschreitet einen andern Weg dem Murren der Unzufriedenen zu begegnen. V. 5 leidet an Ueberfüllung, darum an Undeutlichkeit. Man lese nur die Imperative: **עבר, קח, קח, והלכת**! Das **לפני העם** führt auf eine von **לעני זקני י'** abweichende Vorstellung. Warum Gott gerade auf dem Felsen stehen müsse, den Mose mit seinem Stabe schlägt, sieht man nicht ein, findet es wohl gar unschicklich. Auch **בהרב**, V. 1 gegenüber ist geradezu räthselhaft. Angesichts solcher Indicien kommt man nicht mit Nöldeke aus, indem man V. 3 als späteren Zusatz zu J auffasst; schon dieser Zusatz ist total unmotivirt und nicht bloss V. 3 macht Schwierigkeiten. Nein, Rj hat 2 Berichte so zusammengearbeitet, dass die Heraus- schälung nicht überall gelingt. Zweifellos gehören 1<sup>b</sup>. 2. 7 zusammen, ein Erzählungsbruchstück aus ethymologischem Interesse. Auf der andern Seite formiren 3. 4 eine Einheit. Mit bitteren Vorwürfen dringt das durstgeplagte Volk auf Mose ein; ihre Klagen sind heftig genug, um den Mann Gottes das Schlimmste befürchten zu lassen 4. Muss nun in 5 f. der Rest beider Relationen, der das Wunder erzählte,

stecken, so möchte ich, da וַיֹּאמֶר י' אֶל מ' in beiden stand und so gut an V. 2 wie an 4 anschliesst, behaupten: eine Rede Jahve's sei in beiden auf Mose's Worte gefolgt. In der einen handelt es sich sofort um das ganze Volk, in der andern um die זְקֵנֵי י'; in der einen um Mose's Wunderstab, in der andern handelt Jahve selber: הֲנִי עֹמֵד. Die erste Quelle ist etwa so zu restituiren: עָבַר לִפְנֵי הָעָם = Gehe hin vor den Augen des Volks קָה הָיָר קָה וַיַּעַשׂ כֵּן מֹשֶׁה. וְהָכִיתָ בַּצֹּר וַיִּצְאוּ מִמֶּנִּי מִיָּם וּשְׂתָה הָעָם; בִּידֶךָ kann noch dazu gehören, oder wenigstens eine vor dem entsprechenden Ausdruck in der anderen Quelle gewichene Wendung. Die Nebenrelation behielte Folgendes: קָה אַתָּה מִזְקֵנִי קָה הֲנִי עֹמֵד לִפְנֶיךָ שָׁם עַל הַצֹּר, 5<sup>a</sup>, 5<sup>b</sup> ganz. Das ist keine vollständige Erzählung; nur die Phantasie kann die leider sehr eingreifenden Lücken ausfüllen. Rj aber musste diesen Bericht verstümmeln, weil er dem vorgezogenen mehrfach augenfällig widersprach. Nun fragt sich: Setzt der unvollständige Bericht 1<sup>b</sup>. 2 fort oder 3 f.? Und: welches ist die Version von J? In 5. 6 nun ist gewiss die Erzählung, die den Stab hat, von E, selbst wenn den Rückblick auf 7, 17. 20 (gerade wie den in 7, 15) erst Rj gethan hätte. So entfallen die Fragmente auf J, den auch עֹמֵד עַל empfiehlt und die Vorstellung von einer persönlich, nicht näher vermittelten Allmachtsthat Jahve's, auf die 6<sup>a</sup> uns leitet. Demselben schreibe ich 3. 4 zu. Das וַיִּלֶּךְ הָעָם עַל מ' weist auf den Verfasser von 15, 24, das Volk von sich im Sing. redend אֲתָנִי, בְּנִי, מִקְנִי erinnert an 14, 25 אֲנוֹסָה und ähnliche Stellen. V. 1<sup>b</sup>. 2. 7 fallen dann von selbst E anheim, auch wenn die Berufung auf 7 בְּנֵי י' statt הָעָם sehr wenig wirkt. Wie weit Rj die Darstellung der Quellen noch alterirt habe, lässt sich nicht nachrechnen; veranlasst die Frage 7<sup>b</sup>, von der 2 keine Andeutung giebt, nicht Abkürzungen zu vermuthen? D 6, 16; 8, 15, jenes an Ex. 17, 7 dieses an 17, 1. 3 anklingend, haben sicher unsere Perikope in jetziger Gestalt vor Augen, D 9, 22 erregt nicht hieran Zweifel, sondern höchstens ob in Rj die Perikope immer hier, nicht vielleicht einst hinter Num. 11 gestanden. Eine abweichende Vorstellung ruht in D 33, 8. Wenn man dort übersetzt: „den (sc. Mose)



du erprobt hast zu Massa, für ihn gestritten zu Meriba“ so enthält es nicht gerade einen Widerspruch zu Ex. 17, 1 ff., aber es geht nebenher. Die Etymologie wird dort auf demselben Wege, aber an einem andern Punkte desselben gesucht; eine Erprobung des Mose durch Gott findet in Ex. 17 auch nicht der beste Wille. Kann sein, dass J ursprünglich von Massa und Meriba das erzählte, was D 33 als bekannt voraussetzt. Das Mitnehmen der Aeltesten, das Stehen Gottes לפניך auf einem Felsen konnte ganz wohl die Situation einleiten, wo Jahve gleichsam den Prozess mit Israels Vertretern für Mose führt und Sieg schenkt dem Manne seines Vertrauens. Und endlich בהרב? Es steht in 6 hinter einem Jfragment, aber nicht sonderlich fest und passend. Eine Ortsbestimmung der Art erwartet Niemand, nachdem gewiss zu Beginn der Erzählung die Lokalität genannt worden war. Auch sagte J סיני, nicht הרב, wie es scheint. Bei E aber befinden wir uns in Massa, also gewiss nicht am Offenbarungsberge. Und welches Interesse hatte E den Felsen namhaft zu machen, welchem Mose Wasser entlockte? Ich kann nicht glauben, dass E, dem der Horeb ein von aller Majestät, allem geheimnissvollen Glanze des Göttlichen unwobener Berg ist, darauf gepocht hätte, dass Mose gerade den Horebfelsen mit seinem Stabe schlug! בהרב wird eine späte Glosse sein. Ein Leser, der in andern Anschauungen von Gott und Erhabenheit wie J und E aufgewachsen war, wundert sich, dass sich hier Gott dem Mose scheinbar noch im Beisein vieler „Aeltesten“ gegenübergestellt habe, also doch zu sehen, zu erkennen gewesen sei. Nur einmal, so viel er sich erinnerte, war in der Geschichte so Grossartiges geschehen. Ex. 24, 9<sup>b</sup>. 10<sup>a</sup> hiess es ja von mehreren Männern, unter ihnen Mose, ebenfalls מִזְקֵי י, sie seien auf den Berg, natürlich בהרב emporgestiegen und hätten dort Israels Gott geschaut. Das fiel ihm ein, dazu Ex. 33, 17—23, besonders V. 21, wo Gott dem Mose gegenüber tritt und dieser על הצור steht. Jetzt hatte der Fromme es gefunden, auch hier war die Erscheinung am Horeb gemeint, 17, 6 die unvermeidliche Vorhersagung von jener. Und seinen Fund für sich zu behalten, schien ihm nicht brüderlich, auch Andere sollten an der Erbauung

theilnehmen zu wissen, was von jenem räthselvollen **הנני עמד** zu halten; flugs schrieb er's hinein: **בהרב**. Solchen Anklang fand die Interpretation, dass Sam. und LXX es nicht anstasteten. Freilich, der Context! Aber für den späteren Juden gab es keinen Context mehr. Wer ihre Auslegungen kennt, weiss, wie wenig sie mit der Achtung vor dem einzelnen Wort Achtung des Zusammenhanges, des Gedankenortschrittes verbanden.

So sind wir zu Cap. 16 gelangt und damit zu erhöhten Schwierigkeiten. V. 36 wird wohl eine Glosse sein, es ist wunderlich fast ein ganzes Capitel hindurch von **העמר** zu reden und dann am Schluss zu bemerken: **והעמר עשירית האפה**. **הוא** findet sich aber auch sonst in Q Num 5, 15.

Schwerer ist die Entscheidung über V. 1—35. Der Vergleich von Num. 11. 21, 5; Dt 8, 3 ff. 16; 9, 22; 29, 5; Jos 5, 12; w 78, 17—31. 40. 41; 106, 14 f.; 105, 40 ergab, dass nach einer Anschauung das Manna, womit Israel in der Wüste genährt wurde, keine sonderlich herrliche Nahrung gewesen sei. Das Volk findet sein Bedürfniss durch sie schlecht befriedigt, die **קצה נפש** bleibt. Es ist eine Speise, die vorm Verhungern schützt, wirkliche Erquickung und Stärkung aber nicht bereitet. Manna ist kein **לחם**, nur uneigentlich heisst es so; Num. 21, 5 sagen die Unzufriedenen: **אין לחם ואין מים** und klagen dann über **הלחם הקלקל**. Dennoch scheint diess des Volkes Nahrung gewesen zu sein von Anfang bis Ende des Wüstenzuges; in Kibroth Thaawa ist das Manna dem Volke längst bekannt und Num. 21, 5 ff. wird nichts weniger erzählt als dass Gott für das Manna nun Besseres gereicht hätte. Die Anschauung dieser Stücke — aus JE — über das Manna scheint D durchaus zu theilen. D 8, 16 in **להטיבך באחריתך** liegt deutlich, dass das Manna selber noch nicht als eine so besondere Gottesgutthat empfunden wird. Eine Speise, die dem Empfänger wie seinen Vorfahren unbekannt gewesen, ist für jedes natürliche Verstehen und dem Sprichwort zufolge keine angenehme, und deutlicher als mit **למען עתיד ולמען** kann die Uebereinstimmung mit Num. 21 nicht kundgethan werden. Ebenso spricht D 8, 3 von der Neuheit des Manna, bedeutsam nahe steht das Verb **ענה** und der Zweck

der Gabe, erkennen zu lassen 'כִּי לֹא עַל הַלֶּחֶם לִבְדּוֹ יַחֲיֶה ה' erinnert lebhaft an die Gegenüberstellung von אֵין לֶחֶם und Manna in Num. 21. Nicht minder interessant ist D 29, 4 f. Die Stelle bedarf der kritischen Beleuchtung und Reinigung; für unsern Zweck ist sicher, dass V. 4 f. auf D 8, 2. 4 zurückblicken, demnach hier auch zu 8, 3 kein Widerspruch erwartet werden darf. V. 4 scheint zwar zunächst die Bewunderung der Grossthaten Gottes an seinem Volke das vorherrschende Gefühl zu sein und 5<sup>b</sup> passt dazu vortrefflich. Aber 6<sup>a</sup>: לֶחֶם לֹא אָכַלְתֶּם וַיֵּין וּשְׂכָר לֹא שְׁתִּיתֶם? Dass der Wein des Menschen Herz erfreue und Brot es erquicke, wusste jeder Israelit seit Abraham Gen. 18, 5 bis auf die jüngsten Psalmoden. Sollte gerade D 29 einen Vorzug erblickt haben in der seltenen Gabe nicht essen und trinken zu brauchen? Oder meint er, die Israeliten in der Wüste seien so glücklich gewesen bloss einfaches Wasser und eine Speise, die man nicht einmal לֶחֶם nennen durfte, zu geniessen und selig in der Freiheit von all jenen Erfindungen eines raffinirten Luxus? Ein solcher asketischer Idealismus ist dem A. T. fremd, D 29 hat in dem לֹא אָכַל und לֹא שָׁתָה keinen beneidenswerthen Zustand gesehen. Seine Meinung ist vielmehr die: Wie im לֹא בָלַי der Kleider und Schuhe, so habe sich die göttliche Allmacht in jenen 40 Jahren vornehmlich auch darin gezeigt, dass Israel der Speise und edlen Trankes so lange habe entbehren können ohne unterzugehen. Wie D 8 als Mittel der göttlichen Pädagogik (מִוֶּסֶר), so ist hier die Speisung mit Manna als Beweis der göttlichen Allmacht und Wunderkraft betrachtet: und bewundert wird die Allmacht, die mit so kümmerlicher Speise das Volk so lange gesund und stark erhielt, nicht die, welche 40 Jahre lang dem Volke in der baum- und quellenlosen Wüste einen so herrlichen Tisch bereitete. Beidemale ist klar, was D 9, 22 durch die Stationennamen überflüssig bestätigt, dass D sich genau und ausschliesslich an JE hält. Um die Absichten Gottes mit der Mannaspense ist JE weniger bekümmert, bei D stehen sie im Centrum des Interesses; es ist ja so charakteristisch für D's auch sonst in grosser Abhängigkeit höchst originale Persönlichkeit, dass er an die Geschichten von JE immer seine Sätze mit לְמַעַן

anfügt, den aus JE geholten historischen Stoff einspannt in den teleologischen Mechanismus; daher die 5 Kategorien: Lohn, Strafe, Drohung, Verheissung, Versuchung ihm alles Geschehene im kleinen wie im grossen Leben sicher enträthseln. — Während weiter  $\psi$  106 für unsern Abschnitt bedeutungslos ist, erscheint in  $\psi$  105 plötzlich eine ganz andere Auffassung vom Manna, als die bisher gefundene. Der  $\psi$  schildert Jahve's glänzende Wohlthaten an Israel. Nach Beschreibung des Auszuges und Reproduktion von Ex 13, 21 fährt der Dichter V. 40 fort: שאל ויבא שלו ולחם שמים ושבועם, um dann die Wunder Ex 17 zu streifen und V. 42 die Erklärung für so Grosses zu finden. כי זכר את דבר קדשו את א' עבדו. Natürlich, was Gott um Abrahams und um seiner Verheissung willen that, kann nichts Aermliches und Kleines gewesen sein, kein לחם קלקל. Von לחם לא אכלתם ist nicht mehr die Rede, und לחם שמים gegen לחם אין Num. 21 gehalten beweist die Tiefe der Kluft zwischen beiden Anschauungen. Die Tendenz des  $\psi$ , der Zusammenhang, שאל und שבת lassen ja gar nicht fraglich, wie der Dichter das Manna denkt. Es ist genau die Vorstellung von Ex 16, dort enthalten V. 4. 12 f. sämtliche Elemente von  $\psi$  105, 40. לין passte nicht in den Zusammenhang des Psalms, שאל (vielleicht beeinflusst von  $\psi$  106, 14) lag nahe auch nach Num. 11, 4. Vielleicht schloss  $\psi$  105 sich an  $\psi$  78, 18 an, wo wir שאל wiederfinden.  $\psi$  78, 17—31 liefert einen ausführlichen Versuch der Harmonisirung von Num. 11 und Ex 16. In der Anschauung vom שלו prävalirt der Einfluss von Num. 11, die Vorstellung vom מן fusst ganz und gar auf Ex 16. Dass die Vorstellung vom מן als Nothbehelf älter ist als die einer köstlich-lieblichen Speise, liegt auf der Hand, selbst wenn nicht sonsther erhellt, dass  $\psi$  105 f. 78 nachexilischen Ursprungs sind. Für uns ist dieser Thatbestand Veranlassung in Ex 16 Q's Arbeit zu vermuthen und für die Gegenpartei eine harte Schwierigkeit mehr, wenn Q Ex 16 schrieb, ihre These aufrecht zu erhalten, Q sei älter als JE.

Zunächst ist freilich noch der Schein vorhanden, als ob in Ex 16 zwei verschiedene Berichte zusammengearbeitet wären. V. 11—15 enthalten, an V. 2 anschliessend, eine na-

türliche fliessende Erzählung. Dass bei dem Manna länger verweilt wird, fällt nicht auf, denn was שלִי sind weiss der Leser, nicht aber, was er sich unter dem מֶן zu denken hat. Nebenher scheint ein Bericht zu laufen, der sich bloss für die Himmels Speise interessirt und auch dabei den wenigsten Werth legt auf seine Art und Aussehen, vielmehr mit wahrer Theilnahme bloss von dem cultischen und rituellen Anbei, von dem Formellen der Einsammlung und Aehnlichem spricht. Derselbe muss es sein, dem so viel daran liegt, dass auch ein Omer voll der frommen Nachwelt überliefert werde. Am stärksten aber leitet auf die obige Vermuthung der Anblick von 4—11 mit ihrer entsetzlichen Verwirrung. Hatte V. 2 das Volk wider Mose und Aron gemurrt, so erklärt V. 4 Jahve dem Mose, er werde demnächst einen Himmelsbrotregen eintreten lassen mit der Tendenz das Volk auf die Probe zu stellen. Denn das scheint durchaus die Hauptsache zu sein, dass Israel Wochentags ein ganz bestimmtes Quantum einsammle, Samstags aber ruhen könne, weil der Freitag das Doppelte vom Durchschnittsmass gebracht haben werde. Auf das Murren der Israeliten als Veranlassung der Gabe wird gar nicht hingewiesen; bedauerlich wäre der Verstand, der nach den bösen Worten V. 3 erst noch versuchen will, ob das Volk יֵלֵךְ בְּתֹרֵי אֶם לֹא! V. 6f. richten Mose und Aron eine Rede an das Volk, worin sie ihnen in allgemeinen Ausdrücken eine auf Abend und Morgen vertheilte Abhülfe der Noth verheissen und als Grund dafür hinzufügen: Jahve nämlich habe ihr Murren gehört, — denn gegen ihn, nicht gegen sie habe man gemurrt. Hinter dem Aufschluss in 4f. frappiren diese Verse unvermeidlich. Was Mose und Aron in 6f. ankündigen, hatte Mose in 4f. nicht von Gott erfahren: das עֶרֶב und בֹּקֶר; und was er 4f. erfahren hatte, den Himmelsbrotregen, davon lassen die Brüder in 6f. kein Wörtlein verlauten. V. 8 spricht wieder bloss Mose; meist das Gleiche, was er mit Aron zusammen schon 7<sup>b</sup> und 7<sup>aβ</sup> gesagt, nur dass er vorher in auffallender Konstruktion 6. 7<sup>a</sup> ins Konkrete übersetzt. Nicht bloss יָדָד sollen sie Abends und Morgens sondern Fleisch essen Abends und Morgens sich mit Brot sättigen. Dabei heisst es V. 6. 7 עֶרֶב וּבֹקֶר 8: בֹּקֶר, בֵּעֶרֶב.



Unbegreiflicherweise sagt Mose dem Aron, er solle der Gemeinde sagen, sie habe sich vor Jahve zu versammeln, denn er habe ihr Murren gehört. Und als V. 10 Aron kaum gesprochen hat und Israel sich zur Wüste wendet, da erscheint Jahve's Herrlichkeit in der Wolke und der Herr spricht zu Mose: Ich habe das Murren Israels gehört, so sage ihnen—was du ihnen schon V. 8 gesagt hast, noch einmal. Damit endlich befinden wir uns in ruhigem Fahrwasser. Aber wenn auch von hier bis V. 35 der Zusammenhang noch viel tadelloser wäre als er ist, wir können nicht vergessen, dass wir 4 mal anhören mussten **שמעו את־הללתיכם**, dass dreimal die Israeliten es anhören mussten, und zwar, was gewiss des Vergleiches der Deklamation wegen ihnen interessanter wurde als uns Lesern, zuerst von Mose und Aron 7, darauf von Mose allein 8, alsdann von Aron allein 9<sup>b</sup> 10; das vierte Mal, wo Israel es nicht hört, erschallt es aus Jahve's Munde. Wenn so ein Verfasser ursprünglich und frei von dem Druck älterer Vorlagen schreiben könnte, dann ist es albern, Hexateuchkritik zu treiben.

Auch im zweiten Theil des Capitels ist bei V. 31 ein Anstoss. Der Ort für diese Notizen ist schlecht gewählt; nach 15 ist 31<sup>a</sup> überflüssig. Und namentlich ist widersinnig die Etymologie eines Namens zu geben und 16 Verse später zu erzählen, diesen — längst erklärten — Namen hätte man dem Gegenstande beigelegt. Dass die Wachteln 12 f. kommen und gehen, schneller vergessen als verdaut sind, verdient bemerkt zu werden.

Diess das Uebel. Und die Heilung? Dass das Capitel vorherrschend Q-charakter trägt, ist unbestritten, Nöldeke wollte mit Q und wenigen späteren Zusätzen auskommen. Und sicherlich, positiv führt auf JE nichts, nur die Beobachtung ist ihm günstig, dass auch nicht Alles von Q stammen könne. An redactionelle Zusätze zu denken, wird gewissen Gemüthern ja unendlich schwer. Allenfalls 31 erinnert an Num. 11, die Etymologie in 15 scheint so gut in JE zu passen als unmöglich zu sein innerhalb Q. Namentlich in V. 4 hat **המטיר מן השמים** (Gen. 19, 24) **יִאמַר ר' אל מ' הנו** c. part. (17, 6), **דבר ירכ ביומי** (5, 13. 19) etwas Verfüh-

rerisches. Nämlich an J zu denken, nicht aber an E, dem das einzige לקט nicht hilft. Aber die zweite Hälfte des Capitels schliesst sich schon durch ihren peinlichen Geist, durch die נשיאי העדה 22 und manchen andern Ausdruck gegen E und J ab; ein vereinzelt מחר 23 בשדה 25 ist solchen Indicien gegenüber ohnmächtig. V. 22—30,<sup>1</sup> nicht bloss 28 ff. verrathen eine Stufe der Sabbathheiligung, die sich von der sonst in Q geltenden um nichts unterscheidet und wenn 28—30 noch leidenschaftlicher auf vollkommene Sabbathruhe zu pochen scheint als die Perikope 22—27, so ist letztere dafür so reichlich mit verrätherischen Terminis aus Q's Sprache durchzogen, dass die Sicherheit, mit der wir 22—27 und 28—30 JE absprechen, für beide Abschnitte genau die gleiche ist. Sollte die Etymologie in 15 es empfehlen, diesen Vers oder ein Stück davon aus JE abzuleiten, so fällt ebendamt V. 31 für diese Urkunde. Auch hätte Rj zwei Verse wie 16, 31 und Num. 11, 7, die sich ebenso sehr überflüssig machen wie widersprechen, in seinem Werke nebeneinander schwerlich bestehen lassen. Beide Verse einem Verfasser, sei es nun E oder J, zuzuweisen, verbietet ihr Widerstreit, den einen an E, den andern an J zu vertheilen, die ganz wörtliche Uebereinstimmung. Und wenn die Etymologie V. 15 aramäisch ist (Nöldeke), so ist auch hier J's oder E's Autorschaft unannehmbar. Wenn wir endlich ויאמר י' אל מ' in V. 28 wie in 4 lesen, העם wie V. 4 so 27. 30 יצא auch 27. 29, und die übrig beibehenden Indicien wägen, dabei aber auch die völlige Gleichheit der Vorstellung von 4f. und 16—30 nicht aus den Augen lassen, so schwindet uns jeglicher Muth, auch nur ein Wort des Capitels zu JE zu rechnen. Suchen wir also zunächst den Bestand von Q zu eliminiren. Sicher gehören ihm 1—3. לך V. 2 ist bei Q term. techn., Mose und Aron beweist für diesen Verfasser. In V. 3 ist wenigstens כל הקהל הזה und der fortgehende Plural in der Anrede dem Q am günstigsten; eine Rede der Murrenden konnte hier nicht wohl fehlen, vgl. das überhaupt sehr ähnliche Num 14. 2.<sup>1</sup>)

1) Hier zieht wie ich glaube mit Ungrund Kuenen Th. Tijdsch. 1877 den 2. Halbvers zu JE. Hätte er Recht, dann allerdings, aber auch nur dann müsste in Ex 16, 3 ebenfalls ein Rest von JE anerkannt werden.

Freilich erinnert V. 3 auch an Ex 14, 11 f. oder an 17, 3 bei JE, immerhin bleibt ihm Eigenthümliches genug und die Aehnlichkeit erklärt sich theils aus dem Zwange der Situation, in der ein Vergleich zwischen Egypten und der Wüste kaum vermieden werden konnte, theils daraus, dass Q JE gelesen hatte und gerade an den Punkten der Darstellung, die sein Interesse minder in Anspruch nahmen, seinem guten Gedächtniss anheim fiel. V. 4 f. kommen nach dem Obigen für Q nicht in Betracht; aber ist V. 6 die genuine Fortsetzung von V. 3? Der Schein ist dafür. An Mose und Aron wendet sich 3 murrend die Gemeinde; hier 6 f. antworten die Getadelten den Tadlern (LXX liest: **י** **אל כל עדת בני י**). Aber dürfen die Beiden denn aus eigener Machtvollkommenheit ohne vorherige Offenbarung Gottes ansagen, wann und in wie viel Akten Gott helfen werde? Wissen sie denn, welche Stunde der Vater seiner Macht vorbehalten hat? Wozu sagt Gott V. 12 dem Mose als wunder wie neues, was dieser mit Aron V. 6—8 dem Volke bereits verkündet hatte? V. 6 f., wenn überhaupt aus Q stammend, könnten dort nur hinter V. 11 f. gestanden haben. Aber gegenüber dem konstanten **בערב** und **בבקר** der weiteren Erzählung fällt ihr **ערב ובקר** auf. Und 8 kann nicht von Anfang neben 6. 7 gestanden haben. Hat man nun zu wählen, so weist in 8 viel mehr auf Q als in den beiden konkurrirenden Versen. An **בחה** mag etwas verdorben sein, aber von **בשמע** an schimmert Q's echter Geist deutlicher durch als in der Parallele V. 7. Das blossе **משה** ist bekanntlich in Q keineswegs ohne Analogien. Und 9. 10? Sie hängen unter sich unlösbar zusammen, doch auch V. 11 mit 10. Denn Nu 14, 10 und 14, 26 ff., welche aus Q herühren, derselbe Uebergang. 10<sup>a</sup> berichtet das schamlose Vorhaben Israels, 10<sup>b</sup>: **י** **נראה באהל מועד אל כל בני י**; dann V. 26: **י** **אל מ**; **י** **וידבר י** **אל מ**; darauf nach einigen Worten, die sehr lebendig an Ex 16, 11 und 8<sup>b</sup> erinnern, folgt wie hier V. 12: **אמר אליהם**. Auch Nu 16, 18 treten die Aufständischen nebst Mose und Aron bei Q an die Thür des **אהל מ**, V. 19<sup>b</sup>: **דבר אל** **י** **וידבר י** **אל משה** V. 23: **י** **ורא כ** **י** **אל כל העדה**. Die durchschlagendste Parallele aber neben Nu 20, 6. 7 ist Nu 17, 6. 7. 8. Wer namentlich die letztere Stelle neben

unserm V. 9 f. zu lesen sich die Mühe nimmt, den braucht man nicht mehr aufmerksam zu machen, wie laut **ויאמר משה** אל אהרן אמר אל (cf. Ex 7, 1<sup>b</sup>) für Q plaidirt, wie in 10 jedes Wort mit Parallelstellen aus Q, selbst **קרב** V. 9 mit Nu 8, 9; 17, 5 zu belegen ist. Zwar eine Differenz ist nicht fortzuschaffen: Nu 14. 16. 17. 20 finden die Erscheinungen der **כבוד י'** am **אהל מ'** statt, vor dessen Thür das Volk sich versammelt, hier: **ויפנו אל המדבר**, aber man darf nicht vergessen, dass es zur Zeit von Ex 16 noch kein Versammlungszelt gab, dass bei einem aufmerksamen Schriftsteller daher diese Wendung genommen werden musste, wollte er der Schicklichkeit nicht zu nahe treten. Mit grösster Bestimmtheit ziehe ich daher V. 9 f. zu Q und lasse sie auf 3 folgen, vor 11. 12 vorangehen. V. 8 wechselt den Platz; er hat in Q — vorn etwas verändert — hinter 12 gestanden. Wesshalb ein Späterer es versetzte, liegt auf der Hand, wenn 6 f. aus einer andern Feder als Q's geflossen sind. Dann schien ja 8 nur eine ausführlichere Wiederholung von 6 f. zu sein und musste sich diesen zugesellen. V. 6 f. aber entziehe ich Q um so zuversichtlicher, als das **ראה** der **כבוד י'** in 7<sup>a</sup> ein ganz anderes ist als das in 10. In V. 12 dokumentirt sich jeder Buchstabe als Q's Werk, 12<sup>b</sup> = 6, 7. V. 13—27 halte ich für ein ziemlich unverstümmeltes und auch nicht stark bereichertes Q-Stück. Die Etymologie V. 15 kann ja leicht ein späterer Einschub sein und dasselbe vermute ich von V. 20. Mir dünkt, V. 21 schliesst sich besser an 19 an, und wenn wir 20 streichen, ist die Differenz der Ausdrücke von 24, über die Wellhausen sich wunderte, erklärt. V. 20 hat die Seele geschrieben, der wir **למען** 4<sup>b</sup> verdanken und die 28 so bitterlich über Israels ewigen Ungehorsam klagt. Q ist viel zu kalt und jedem Affekte abgeneigt, um so ein wirkungsloses **עליהם מ'** einzuschieben. Möglich, dass V. 27 derselben Stimmung entstammt und nun hier Gott ergrimmen soll wie 20 Mose; aber wiewohl dann **ויצאו מן העם ללקט** und V. 4 **ויצא העם ולקטו** angenehm stimmen, wage ich hier den Verdacht nicht bestimmt auszusprechen, da der Vers halb und halb als Bezeugung durch die Augen einiger Israeliten gemeint sein mag.

Was sonst zwischen 12 und 28 liegt, bietet eine einheitliche unnachahmliche Erzählung. Im Nivelliren und Verbannen alles Individuellen sehen wir hier eine grandiose Meisterschaft erreicht. An jedem Tage fällt gleichviel Manna, nur Samstags nichts, Freitags das Doppelte. Jede Person braucht gleich viel, einen Omer; auch finden gleich viel der Faule und der Fleissige. Als Jedermann am Freitag doppelt so viel wie sonst im Topf gefunden, melden es die erstaunten Fürsten dem Mose — sie kennen ja den Sabbath noch nicht und seine Prärogative vor den Wochentagen. Mose belehrt sie bei Zeiten über die Ursache dieser Ausnahme und sagt ihnen am Samstagmorgen, heute sei des Herrn Sabbath, da werde Gott ihnen draussen kein Manna bescheeren. Ganz entsprechend Gen. 2, 1—4<sup>a</sup> ruht am Sabbath nicht bloss der Mensch, sondern selbst Gott besorgt am Tage vorher, was zu besorgen ist. Dass man für diese Partien je Q's Verfasserschaft hat bezweifeln können! So genau entspricht es ja Q's Sorgfalt in Vermeidung kleiner Anachronismen, dass hier ruhig eingestanden wird, ein Sabbatsgebot war noch nicht erlassen; und ehe die Heiligkeit des Tages zum Gesetz erhoben wird, hat gerade Q das Bedürfniss, sie durch eine Geschichte gründlich ad oculos zu demonstrieren. Dass Ex 31, 15—17; 35, 2. 3 an unsere Stelle mehrfach anklingen, versteht sich nunmehr von selber. 16, 28—30 aber können durchaus nicht von Q verfasst sein. Schon **עַד אֵנָה** gebraucht er nicht (statt dessen wenn auf Nu 14, 26 Verlass ist, **עַד מָתִי**), **הָעַם** ist bedenklich, desgl. **שָׁבוּ תַחְתִּי**; und **שָׁמַר מִצְוֹתַי וְתַרְתִּי** verräth den Schreiber von 4. Der entscheidende Anstoss liegt weniger formell, als sachlich in **עַד-אֵנָה**. Soeben erst, bloss ad hoc, war so etwas wie ein Sabbathgebot ergangen und da schon, am ersten Tage der Gültigkeit, die verbitterte Klage **עַד אֵנָה מֵאֲנָתִם**. Der Vorwurf ist sehr unverdient, zumal wenn Mose etwa in **מֵאֲנָתִם** mit eingeschlossen ist. V. 31, an 26 oder 27 sich gut anreihend, soll Q nicht geraubt werden. **בֵּית י'** vielleicht Schreibfehler für **בְּנֵי י'** (LXX). Auch V. 35, der ganz in Q's breitem genauem Stil geschrieben ist, scheint als Abschluss der Erzählung unanständig und sogar recht passend. Jos 5, 12 bezieht sich darauf. 32—34 rühren wenigstens in ihrer heutigen



Gestalt von Q nicht her. Der Befehl an Aron, ein Ghomer Manna לפני העדה zu legen, ist so anachronistisch, dass der Gedanke an Q, den weithin überlegenden Priester, den Sprecher von V. 10. 22<sup>b</sup>—26, der wohl wusste, dass er sich in der Wüste Sin diesseit des Sinai von Egypten aus befand, als Verfasser von 33 f. abgeschnitten ist. Ob damit auch V. 32 fällt, wage ich nicht zu entscheiden; in ihm liegt noch nicht direkt Anstössiges. Eigentlich besteht ein Missverhältniss zwischen 32 und 33 f., sofern dort Mose das Ghomer füllen soll, hier Aron auf Mose's Befehl es füllt. Nun frage ich, sollte Q die Ausführung des Befehls unerwähnt gelassen haben? Viel verloren ist nicht an V. 32; möglich dass Reste aus Q in überarbeiteter Form darin stecken.

Handelt es sich um die Unterbringung der Ueberbleibsel, so geben sich 4. 5. 28—30 als Produkte eines Kopfes. Erstens weil 4f. auf 28 ff. vorausweisen und die Mannaspende fast nur um der Versuchung willen gegeben werden lassen, so dann weil beide gleichstark deuteronomische Farbe tragen. למען 4, der Wechsel im Numerus 4. 5 sind als charakteristisch für diese Sphäre uns bereits bekannt, erst recht שמר מצותי וחורתי 28, auch מאנחם gehört in den D-Sprachschatz; עד אנה מאנחם ist die Kardinalfrage, welche D und seine Geistesgenossen an Israel stellen. Man könnte 28<sup>b</sup> als Motto vor Jeremia setzen, hat der treue, sorgenreiche Mann doch immer die Frage gleichsam auf den Lippen: Wie lange, wie lange, mein Volk, weigerst du dich, Gottes Willen zu gehorchen? Unter diesen Gesichtspunkt gestellt bekommt Cap. 16 eine ganz andere Wendung. Bei Q der hauptsächlich historisch gemeinte Bericht von der wunderbaren Speisung des Volks in der Wüste, welcher zugleich freilich als willkommene Basis dienen musste, die Sabbathinstitution darauf zu erbauen, muss er hier das unbegreiflich hartnäckige Widerstreben des Volkes gegen Jahve's Befehle bestätigen und mit einem eklatanten Beispiele belegen. Das Volk widerstrebt hier fast bloss um des Widerstrebens willen. J und E erzählen Geschichte um ihrer selbst willen und aus Freude an den Geschichten, Q und D (Rd) aus draussen liegenden Tendenzen, D um sie zu Predigttexten zu verwerthen, Reflexionen

nach einem nicht eben reichen Schematismus anzuknüpfen, Q um kultische Institutionen, religiös-hierokratische Gesetze daran festzubinden. Und weil V. 20 so ganz aus dem Geiste der prophetisch-rhetorischen Geschichtsbetrachtung geflossen ist, führe ich ihn wie vielleicht 27 und sogar 28—30 auf einen Rd zurück. Auch ראו, diese Appellation an das eigene Erleben, hat in unzähligen ראיתם bei D seine Analogien. Noch eine sprechende Abweichung zwischen 29 und dem Q-Stück beachte man. שבת קדש ליהוה מחר, י' sagt 29, נתן לכם השבת 23 cf. 25. Der Dativ לכם in der deuteronomischen, לי in der priesterlichen Sphäre ist kein Zufall, sondern höchst bezeichnend. Hier der Sabbath eine Institution um des Volkes willen, dem Volke gegeben, dort eine heilige Natur(?)ordnung Gottes und der Welt. Jahve und Israel, das sind die beiden Sterne, um welche sich Leben und Lieben sowohl von D als von Q dreht, aber bei D ruht auf Israel das erste Interesse, um dessentwillen Jahve handelt, straft und gebietet, bei Q steht überall Gott in erster Linie und um seinetwillen wird vom Volke dieses und jenes gefordert. Selbst V. 32—34 mit ihrer Besorgtheit um die späteren Geschlechter למען יראו sind aus D'schem Herzen besser begreiflich. ארת על ידך, ein זכרון und טושפת ist ihm unschätzbar wichtig 13, 16. 9; demselben Drange giebt er hier V. 32—34 nach. Und weiter wird man verneinen müssen, dass diese Rd-Stücke jemals unabhängig ohne Q bestanden haben. V. 4 f. 28—30. 32—34 sind Einschübe in Q, nur darauf berechnet, die im Ganzen annehmbare Erzählung Q's den speziellen Lieblingstendenzen des Rd gemäss zu retouchiren.

Ein zweiter, zusammenhängender Bericht neben Q ist aus den wenigen ihm abgestrittenen Versen nicht zu reconstituiren, sie enthalten nur Reflexion über Geschichte, nirgends Geschichte selber. V. 4 f. wird die Endabsicht des Wunders in אססן gesetzt und diess נסה 20. 27? 28—30 kräftiger zum Ausdruck gebracht; mit 32 ff. die Neigung, der Kindeskinde eingedenk zu sein, treulich und gutmüthig bethätigt. V. 6 f. wird derselben Feder entstammen. Die blossе Verheissung von Fleisch und Brot schien unserm R zu gehalten, zu materialistisch, was in Fleisch und Brot zur Erscheinung kam

und viel werthvoller als beide war, Gottes Macht und Herrlichkeit, sollte nicht verschwiegen bleiben. Diess war die Hauptsache, diess musste das Volk zuerst wissen, als die rechte Antwort auf sein kleingeistiges Murren. V. 7<sup>b</sup>, gearbeitet nach dem Muster von 8, zog leicht diesen Vers auch heran zu sich. Auf wessen Conto 15 die Etymologie und 36 kommt, ist herzlich gleichgültig. Hat sich demnach der Schein als lägen in Cap. 16 zwei unabhängige Berichte zusammengespinnen vor, als Schein erwiesen, so ist hinzuzufügen, dass dieser Schein sich einzig durch die starke Abhängigkeit erklärt, in welcher Q's Vorstellung vom Manna trotz aller Eigenthümlichkeit dennoch vor JE steht. Diese Abhängigkeit ist nirgends eklatanter als hier. Nu 11 las Q zugleich von Wachteln und Manna, womit Gott Israel gespeist, freilich nicht sonderlich zum Frommen des Volkes. Es hiess dort, Israel habe fortwährend in der Wüste Manna gegessen; da sagt er sich, dann müsse ein genauer Schriftsteller auch gleich an der rechten Stelle, nach dem Durchzuge durchs Schilfmeer, davon reden. Nur leuchtete ihm nicht ein, dass Manna eine „laſſe“ Speise gewesen sein sollte. Was Gott giebt, ist gut. Das war zu verbessern. Zugleich konnte allerhand Interessantes angeknüpft werden. Und dass die Verumständlichung des Einsammelns mit ihren Monstrositäten jünger ist als das Schweigen über diese Dinge Nu 11, wo der Erzähler voraussetzt, die Israeliten hätten das Manna gesammelt, wie man eben dergleichen Dinge sammelt — diess muss jeder Unbefangene einsehen. Für die Wachteln liessen sich jene Manöver nicht wohl mitmachen, darum verschwinden sie nach 13<sup>a</sup> gänzlich aus Q's Augen. Diese Wachteln sind ein Rest aus Nu 11. Q hätte ganz von ihnen geschwiegen, wenn nicht dort von ihnen gesprochen worden wäre im Zusammenhange mit 12: und einen Grund sie fallen zu lassen hatte er nicht, im Gegentheil, sie waren immerhin ein schöner Beweis der göttlichen Allmacht. So blieben sie bei ihm stehen, aber auch nur da stehen, eine lebendige Rolle in der Geschichte spielen sie nicht. Was von ihnen gesagt wird, ist aus Nu 11 abgeschrieben, nichts darüber hinaus. Ebenso zeigt sich Q in seiner Beschreibung des Manna in 16, 31 bis auf die Worte

hinaus von Nu 11 abhängig, nur was seiner Idealisierung der Speise weniger günstig schien, die Notiz über den Geschmack wich einem erhabeneren Bilde. Dass das thaugeborene Manna, welches an der Sonne zerschmilzt, gleichwohl gebacken und gekocht werden kann, muthet uns Q jetzt zu glauben, beweist damit aber nur, dass er in Anlehnung an JE's Anschauung sich nicht scheute, ganz unvereinbare Nebenzüge hereinzubringen. Er hat eben auch vom Manna, wie von Allem, kein klares Anschauungsbild vor Augen gehabt, sondern bloss davon gelesen, gedacht und geschrieben. Nicht weil Q Wunderbares, Uebernatürliches erzählt, sondern weil er es unanschaulich und bloss Unangeschautes erzählt, darum halten wir ihn für einen jungen Schriftsteller, der ferne, ferne steht von den Zeiten der lebendigen Sage.

Wenn wir endlich behaupten, Q's Perikope sei durch deuteronomische Hände gegangen, so heisst diess nicht, Q habe früher als D oder Rd (den wir bisher so nannten) geschrieben. Rd nannten wir diese Hand, weil sie nur einzelne Korrekturen in einem fremden Werke anbrachte, nicht selber ein eigenes schrieb, und weil wir in diesen Korrekturen Tendenzen fortwirkend fanden, die im Dt zum ersten Male und zwar sofort ihren klassischen Ausdruck gefunden haben. Es wäre thöricht zu meinen, dass diese Tendenzen mit dem Jahre, wo die Redaktion der Königsbücher abgeschlossen wurde, gestorben seien, Dt blieb ein vielgelesenes Buch, wie in Esra. Nehemia, wie in den spätesten Büchern zahllose Spuren erhärten. Dass ein Mann selbst von ausgesprochener Vorliebe für Q dennoch Retouchen der von uns angenommenen Art in Ex 16 anbringen konnte, ist eine ganz ungefährliche Annahme, nur wird nicht Rq gerade dieser Mann gewesen sein. Trotz Wellhausen fürchte ich, dass manche deuteronomische Spuren mitten in Q-pericopen, z. B. im Josua, sich schliesslich auch nicht anders, als hier geschehen, begreifen lassen.

Dem bisher Erörterten füge ich einiges Wenige hinzu mit Rücksicht auf die im Maiheft 1880 der Th. Tijdschrift erschienene lichtvolle Abhandlung des hochverdienten A. Kuenen über Ex 16; wo zu meiner grössten Freude den hier aufgestellten sehr ähnliche Thesen vertheidigt werden.

Zu p. 294 hätte ich zu bemerken, dass ילך בתורתי im echten Q nirgends vorkommt; er mag die Phrase stehen gelassen haben, wo er einmal etwas übernahm; selber geschrieben hat er sie nie, auch Lev. 18, 4. 26, 3 sind von einer andern Feder sei es ursprünglich concipirt, sei es später überarbeitet. p. 295 ff. motivirt Kuenen seine Ansicht, V. 2—35 ständen hinter 1 nicht an ihrem rechten Platze. V. 32—34 werde das Heiligthum als bestehend, 4. 5. 22 ff. die Sabbathgebote Ex 31. 35 als ergangen vorausgesetzt. Dem Korrektor, der den Wirrwarr V. 4—11 zu Stande bringen konnte, traue ich Unachtsamkeit genug zu für derartige Anachronismen; bei Q — siehe oben — finden sie sich nicht. Das Benehmen der נשיאי העדה und des Mose 22—26 scheint mir nach Promulgation von E 31. 35 unbegreiflich, vor derselben höchst sachgemäss. Gar nicht einsehen kann ich, dass V. 2 niemals an 1 hätte folgen dürfen. So gut LXX במדבר V. 2 ganz weglassen, konnte bereits im text. mas. ein סין dahinter ausgefallen sein: alsdann wäre die Parallele zu Nu 20 tadellos. Aber davon abzusehen liegt in במ' keineswegs beabsichtigte Unbestimmtheit, oder ein Gegensatz gegen eine bestimmt benannte Oertlichkeit — Nu 15, 32 ist andersartig — es soll nur betont werden, dass der Aufenthalt in der Wüste — gleichgültig für den Moment, ob sie Wüste Paran oder Sin oder Schur heisse — dem Volke Anlass zum Murren gab. Das Wort מדבר malte den Palästinensern viel lebhafter eine Reihe von Gefahren und Entbehungen vor Augen als uns; במדבר machte die Motive des לך verständlicher als viele Worte. E 14, 3 Nu 14, 36 zeigen, dass diess auch für Q noch gilt und אז המ' הזה ב' mit seinem scharfen Accent bestätigt, dass dem Q an מדבר als Lokalität des Speisungswunders schon um des Kontrastes willen gelegen war. Und es konnte nicht bloss, es muss V. 2 hinter 1 stehen. An irgend einem Orte muss bei Q diese Geschichte vor sich gehen, da Israel nie bei ihm auf freiem Felde verweilt, da er immer Namen für die Stationen weiss, wo es rastet. Wo die Perikope auch stand, musste ihr ein Vers wie 1 vorangehen. Aber mehr. Wäre 2—35 eingeschoben, so kommt 16, 1 vor 17, 1 zu stehen und wer fühlte nicht die Lächerlichkeit des genauen Datums



16, 1 für die Ankunft auf einer Station, wo Nichts geschah? Unmöglich. So unweise ist Q nicht, dass er seine Daten dadurch entwerthe, dass er sie wie Spreu umherwürfe, unbekümmert wohin sie fallen. Nur an entscheidenden Punkten zeigt er sich so gut unterrichtet, ein kluges Verfahren, das dem Vertrauen zu seiner Glaubwürdigkeit reichen Vorschub geleistet hat. V. 35 erläutert was V. 1 will. 40 Jahre assen die Israeliten Manna, dann haben sie es zum ersten Male gleich nach ihrem Austritte ans Egypten, d. h. nach dem Zuge durchs Schilfmeer, wo sie in die Einöde traten, erhalten. Nu 1 befindet man sich im zweiten Jahr des Auszugs, in der Gegend von N 11 mindestens im zweiten Monat, und da erst hätte die Mannaspeisung angehoben? Dann stände ja Ex 16, 35 eine Unwahrheit. Q wusste: In der Wüste giebt's nirgends Brot. Israel aber lebte damals, wie die Alten erzählten, vom Himmelsbrot, d. h. dem Manna. Das brauchten sie aber bald und nicht erst im zweiten Jahre, wo sie im Begriffe waren in Kanaan einzuziehen (cf. Nu 13 f.). Darf ich eine Hypothese wagen, so grenzt nach Q die Wüste Sin hart ans Schilfmeer. Nu 33, 10 f. nennt hinter Elim die Station ים סוף zum zweiten Male, nachdem schon V. 8 die Israeliten יַעֲבֹרוּ בְּתוֹךְ הַיָּם הַמִּדְבָּרָה, worauf Dophka, Alusch, Rephidim und Sinaiwüste folgen. Vielleicht stand in Q ursprünglich: יִסְעוּ מִיָּם סוּף. Diess las der Verfasser von Nu 33 noch, daher er von Elim 15, 27 zum Schilfmeer zurückgriff. Ein Späterer korrigirte den Uebelstand 16, 1, da man 15, 27 doch offenbar schon weit vom Meer entfernt sei. Und weil ihm das Gewissen schlug, fügte er zur Betäubung desselben eine Bethuerung der Wahrheit hinzu, schrieb: אֲשֶׁר בֵּין אֵלִים וּבֵין, סִינַי, während er nach Q's genauer Manier hätte schreiben sollen וּבֵין מִדְבָּר סִינַי oder mindestens וּבֵין רִפְדִּים. Habe ich Recht, so rechnete Q auf den Zug bis zum ים־סוף, wo er immer noch egyptischen Boden sah, gerade 1 Monat, 39 Jahre 11 Monate auf den „Wüstenzug“. Dann steht in der That, wie 16, 34 es verlangt, die erste Mannaspende am Anfange der Reise, die Jos 5, 15 beendet war und hat „mente auctoris“ nie anders stehen sollen.

Kuenen p. 298 möchte in 35 die Worte אֵל בָּאֵם אל

אֶת־אֶרֶץ נִשְׁבַּת אֶת הָמָן אֶת־לִי für die Randbemerkung eines rationalistischen Lesers halten. Was er aber auch für möglich hält, dass diese Worte echt und vielmehr die Parallele eine durch Jos. 5, 12 veranlasste Korrektur sei, halte ich für wahrscheinlicher, an sich und weil אֶרֶץ נִשְׁבַּת am Ende der absichtlich betonte Gegensatz zum מְדַבֵּר 2. 3. 10. 14 ist. Zur Bildung נִשְׁבַּת cf. Num. 10, 9 נִזְכֵּר und נוֹשֵׁעַ. Aber ich weiss nicht, ob man es für „geheel zeker“ erklären darf, dass der eine Halbvers Glosse ist. — Kuenen's Ansicht, dass V. 22—30 sekundär seien, kann ich meiner oben begründeten noch nicht vorziehen. Mit dem Verzicht auf V. 20. 27. 28—30 scheint mir seinen Einwendungen Genüge geleistet. Nur für diese Verse ist die Heranziehung von Num. 32, 6—15; Jos. 22, 16—20 erfolgreich, nur von ihrem Verfasser gilt Kuenen's Wort: hij is eens geestes kind met Nehemia, wiens bericht H XIV 15—22 (13, 22—31?) als commentaar op zijne berisping van de onbevattelijkheid der Israëlieten dienst kan doen“. Kuenen hält V. 8 für Dittographie von 7<sup>b</sup> und 6. 7<sup>a</sup> und lässt den Rest so aufeinander folgen: 11 f. 9 f. 6 f. Doch das sind Nebensachen, die Hauptsache, dass in Ex. 16 keine Reste von JE stecken, sondern ausschliesslich Q erzählt, an dessen Text nur spätere Diaskeuasten mit bemerkenswerther Freiheit gebessert haben, hat an dem verehrten Gelehrten einen unübertrefflichen Vertheidiger gefunden. Nöldeke aber hat Recht behalten.

Kurz fassen kann ich mich über Cap. 18. Niemand denkt an Q, Jedermann erkennt E's Physiognomie. Bei E hatte Mose Weib und Kind in Midian zurückgelassen, jetzt bringt der Schwiegervater ihn diese zu. V. 2<sup>b</sup> אָחֵר שְׁלֹחֶיהָ ist eine harmonistische Glosse des Rj, welcher nicht vergessen hatte, dass seine andere Quelle J 4, 20. 25 Mose auf der Rückreise nach Egypten von seiner Familie begleitet dachte. Aber es fragt sich, ob Rj bloss in 2<sup>b</sup> selbständige Thätigkeit entwickelt hat. Auf weitergehende Eingriffe in den Bestand E's deutet eine Reihe von יְהוָה innerhalb 1—11 gegenüber dem seit 12 konstanten אֱלֹהִים. Und fast regelmässig begegnet יְהוָה an Orten, die auch anderweitig Anstoss erregen. So gleich 1<sup>b</sup>: מְהִיצֵא י' אֶת יֵשׁ' מִמֶּי' wo jedes

Wort besser in J oder Rj passte. V. 8—10, wo 4 יהוה und kein אלהים zu finden ist, wird die Darstellung unangenehm überladen, voller Wiederholungen, wie sie höchstens ein Pathos begreiflich macht, mit dem E diese Geschichten nicht schrieb. Insbesondere 4 הציל in 4 Zeilen 8<sup>b</sup>—10 sind unerträglich, oder Parallelen wie הציל ישראל מיד מ' und הציל את העם מתחת יד מ'. Wellhausen, der diese Anstösse empfand, meinte, Rj werde in 18, 1—12 E mit anderswoher entlehnten Zügen versetzt haben. Mir scheinen aber die Abweichungen nicht auszureichen, um die Annahme eines Parallelberichtes aus J — denn an wen sollte man sonst denken? — zu empfehlen, vielmehr erklären sich alle diese Stellen am besten aus der rhetorischen Tendenz der Füllung und Ausschmückung. Dass die überreiche Titulatur V. 1 מ' יתרו כהן מדין חתן מ' allmählich dünner wird und nach V. 12 nur der חתן מ' amtirt, scheint nur naturgemäss. Der חתן מ' bekommt, was Niemand dem Schriftsteller, welcher auf so hohe Verwandtschaft stolz war, verargen wird, bei der ersten Einführung das Prädikat כהן מ', nachher genügt יתרו חתן מ' 2. 5f. oder auch bloss חתן מ' 7. 8. 12<sup>b</sup> ff. Mag sein, dass Rj den Namen Jethro bevorzugte und ihn ein paar Mal de suo einschob — wahrscheinlich ist diess namentlich wegen V. 9. 10 wo der Mann bloss יתרו heisst und wo wir schon oben Rj thätig fanden — aber auf J dürfen wir nicht rathen. Nichts bürgt, dass J überhaupt den Namen Jethro für Mose's Schwiegervater kannte. — Die Vermuthung von Wellhausen und Dillmann, dass Cap. 18 bei E an einer späteren Stelle gestanden hätte, empfiehlt sich durch Manches; ihr ganz entschieden beizutreten verhindert mich doch der Mangel eines einleuchtenden Motivs für R sie aus der ursprünglichen Position herauszureissen.

### Ex. 19—24, 11. Die Bundschliessung am Sinai.

Vielfach hat man dieser Kapitel mit ihren eigenthümlichen Schwierigkeiten durch die bequeme Annahme Herr werden wollen, in Ex. 19—24 sei durch Irgendwen ein älterer Gesetzescodex mit kurzer Einleitung und Schluss aufgenommen. Als Bundesbuch hat diese Aushülfquelle be-

sondere Liebe und Herzlichkeit von Seiten der Kritik erfahren. Da es nicht eben umfangreich ist und die Behauptungen darüber nirgends durch Vergleichung anderer Stellen in demselben kontrolirt werden können, so hatte man volle Freiheit, sich eine Physiognomie nach Belieben für das Werk zurechtzumachen, in welcher, grotesk gemischt, Züge verschiedenster Literaturperioden vereinigt erscheinen. Für die guten Dienste, die das Bundesbuch that, um uns allershand Verlegenheiten zu ziehen, wurde es mit Ehrentiteln belohnt wie: mosaisch, beinahe mosaisch, uralte u. a. Aber die Annahme einer ganz neuen Quelle ist so lange unerlaubt als die Unmöglichkeit, mit den bisher bekannten Quellschriften und ihren Uebersetzungen auszukommen, hier also Cap. 19—24 nach Form, Inhalt und sittlich-religiöser Anschauungsstufe befriedigend zu begreifen, noch nicht erwiesen ist, so lange nicht alle Wege unter den bisherigen Voraussetzungen an's Ziel zu gelangen, vergebens bewandelt sind Und gerade daran mangelt es, fast ohne solche Versuche spricht Einer nach dem Andern vom Bundesbuch und überlässt den Zuhörern das Erstaunen, wie merkwürdig in Cap. 19—24 charakteristische Züge der 2 älteren Haupterzähler oder der 2 älteren Redaktionsschichten sich kreuzen. Ich will versuchen ohne Bundesbuchfiktion fertig zu werden.

Zunächst den „Dekalog“ rechnet man gern und wesentlich mit Recht wegen der Einrahmung V. 1 und 18—20 und ihrer אלהים zu E. Aber sehr früh ist der zwiespältige Charakter des Stückes aufgefallen, die lapidarische Kürze 13—16 und die breite Redseligkeit 2—12. In der That eine Erscheinung, welche, gehörig erwogen, ausreicht zur Entscheidung, dass wir die ursprüngliche Form des Dekalogs nicht mehr besitzen. Nun kann die Urform nur die von 13f. gewesen sein, knappe Sparsamkeit: so sind die langathmigen Ausführungen in 2—12 spätere Zuthaten. Bekanntlich liefert D 5 ein Nebenreferat, ich frage: wenn Jemand Ex. 20, 2—12. 17 im Dt läse ohne V. 13—16, würde er ahnen, dass sie aus einem andern Werke herübergenommen? Und nicht vielmehr ureigenstes Produkt des Geistes, der mit so ausgeprägter Individualität durch des Hexateuchs fünftes Buch

weht? Das **אלהוד** י' V. 2. 5 (mit **אנכי** davor) 7. 10. 12, wer als D hat es in den Hexateuch eingeführt? 1<sup>b</sup> ist gnesio-deuteronomisch, ebenso die Bezeichnung **בית עבריים** für Egypten, V. 3 nicht bloss der Form nach deuteronomisch, sondern das Fundamentaldogma jenes Buches. Zu V. 4 cf. Dt. 4, 23—25. 39, zu der spezialisirenden Eintheilung der Welt in 3 Schichten D 4, 18. Die Charakteristik, die Gott selber von sich entwirft V. 5f., ist im besten Geschmack des Verfassers von D 7, 9f., Jos. 2, 12—14, wo man sich auch alle Ausdrücke unserer beiden Verse zusammenholen kann. Das **עשה חסד** von Menschen gegen Jahve und **שנא**, das **שמר מצותי** (= 16, 28) reden vernehmlich. Die Begründung des Gebots 7<sup>a</sup> ist gewiss nicht ursprünglich, dazu ist sie viel zu nichtssagend und ohne Analogon in den unverbesserten Vv. 13—16, wohl aber in D's Geschmack: **יהרה** (vielleicht mit **LXX אלהיד** י' und **נקא**). Der Hinweis auf Strafe und Lohn — wie bei V. 12 — ist spezifisch deuteronomisch. Für 9 **זכור** hat D jetzt freilich **שמר**, aber auch **זכור** ist ihm geläufig D 25, 17, und diese Anschauung mit ihrem Werthlegen auf gedächtnissmässige Festhaltung der Gottesgebote durchzieht das Dt nach allen Seiten. **עשה מלאכה** und **עבד** in hiesiger Bedeutung finden sich häufig bei D, die Aufzählung der vom Sabbathgebot betroffenen Subjekte erinnert von Anfang an, unwiderstehlich im Schluss: **הגיד אשר בשערך** an D. V. 12<sup>b</sup> verräth sich als deuteronomisch schon mit **למען**; doch auch **הארץ ימיו**, **הארץ על** oder **הארץ על** sowie **הארץ על** entbehrt nicht zahlreicher D-Parallelen. Nach alledem behaupten wir im Dekalog ein deuteronomisches Werk auf E-Grundlage. E hatte hier 10 kurze Worte, die fast nicht mehr aus V. 2—12 herausschälbar sind am sichersten noch 7<sup>a</sup>. 12<sup>a</sup>. Doch wohl auch ein Wort über Gottesverehrung an der Spitze und eins über Sabbathfeier. Diess kurze Lehrbuch versah D, wo es ihm dringlich schien, d. h. in den mehr religiösen Punkten, mit Anmerkungen, ohne doch vor den Paragraphen eine Pietät an den Tag zu legen, die wenigstens sie unangetastet liesse. So bearbeitet in D 5 war der Dekalog dem Geschmacke des Zeitalters mundgerecht, der Heiligenschein blieb nicht



aus, je mehr Dt zum Kanon aufstieg und als dann ein Jünger D's in seinem Geiste JE zu überarbeiten begann, sah er leicht, dass es sich nicht zieme, der kürzeren alten Relation den Vorzug zu geben vor der so viel herzlicheren, ansprechenden neuen Dt 5, kurz entschlossen schrieb er in Ex 20 einfach jenes ab, um durch diess geschickte Manöver beiden Versionen wohlzuthun, der in Ex, indem er den frischen deuteronomischen Wein in sie einfüllte, der in D, indem er ihr den Anschein verlieh, als sei sie von Gott höchstiegen vom Sinai herab dem zitternden Volke verkündet worden. Wahrscheinlich ein noch Späterer vermisste V. 11 die — so meinte er — glänzendste Motivirung des Sabbathgebotes durch einen Rückblick auf Gen. 2, 2. 3 und füllte die Lücke nach Kräften aus, jedoch unter dankbarer Anlehnung an Ex. 20, 4. Hätte diese Hypothese Recht, so sind die Differenzen zwischen dem Text D. 5 und Ex 20 von zufälliger Entstehung, keineswegs beabsichtigte, daher weder für D noch für Ex ein Präjudiz begründet ist. In שמר 9 und שׂא 16 wird D gegen Ex זכר and שקר das Aeltere haben; in D sind einzelne ו überflüssig und die Voran- und Alleinstellung des Weibes vor das Haus und hinweg aus der kompromittirenden Nähe von Knecht und Magd, die in D. 5 und in LXX schon für Ex. 20, 17 beliebt ist, wird allerdings das Spätere und ganz Späte gegen Ex 20 sein. Uebrigens ist V. 17 D's Hand, der wenigstens einen kleinen Index der Hauptbesitzthümer eines israelitischen Hausvaters hier wünschenswerth fand, im Spiele gewesen. Wer aber diese Hypothese gewaltthätig, willkürlich, unerhört etc. tituliren will, der bedenke, dass er besser thäte begreiflich zu machen, woher V. 13—16 so schroffer Gegensatz gegen D's Darstellungsweise V. 2—12. 17 ein so überwältigender Luftzug D'schen Sinnes, D'scher Redeweise dem Leser entgegendringt. Mancher schrickt vor dergleichen Ungeheuerlichkeiten nicht zurück. z. B. der nicht, welcher in Lev. 26 das bewunderte Muster vieler, fast aller späten Propheten, aus dem sie wunderbar eifrig abschreiben und Wendungen entlehnen, nicht bloss vermuthet, sondern als zweifellos auskündet und mit ähnlichen Sicherheiten die Frage nach Q's Alter endgiltig entscheidet.

An die 10 Worte schliessen sich Ex. 20, 22—Cap. 23 eine Reihe von weiteren Verordnungen meist rechtlicher Art an. Ueber V. 22 ist unten mehr zu sagen, V. 23 ist durch seinen üblen Anschluss nach vorn, durch den auf spätere Perioden weisenden Gedanken und durch seine von Cap. 21 f. stark abstechende Umständlichkeit aus dem „Codex“ hinausgeschoben. Der Zusatz ist deuteronomischem Interesse entsprungen, welches, wo überhaupt vom Gottesdienst die Rede war, das strenge Bilderverbot nicht missen mochte. V. 24—26 sind rein erhalten, als alterthümlich viel gepriesen, aber nur weil man Q für alt hielt und darum diess Stück selbstverständlich für noch viel älter erklären musste. Es führt nicht über Zeit und Vorstellung von J und E hinauf. Gleiches behaupte ich von Cap. 21, worin ich redaktionelle Eingriffe nirgends verspüre; weiter noch von Cap. 22, wo meist Ton und Charakter der Gesetze mit 21 übereinstimmt — V. 10 fällt יהוה auf gegen sonstiges אל oder הא, LXX hat auch hier τοῦ θεοῦ. Besonders merkwürdig sind durch Prägnanz und Gedrängtheit V. 27—30, wo 27<sup>b</sup> späterer Nachtrag sein könnte, aber nicht wegen נשיא sein muss. Eine Ausnahme machen nur 22, 19—26, zunächst V. 24—26. In den Zusammenhang fügen sie sich schlecht, ferner fällt in diesem Kontext אף העני auf und עמי der weiche Ton der Vorschrift und das absolute Verbot Zinsen zu nehmen, das man nach dem Vorigen nicht erwartet. Wer pfänden darf, darf doch wohl auch auf Zins leihen. Die Motivirung des Gebots 26 ist in Cap. 21 f. beispiellos, dagegen echt deuteronomisch; indem D an solchen Motivirungen seine Lust hat und davon lebt. Seine Sprache ist כִּי חֲנוּךְ אֵיךְ. Höchstens V. 25 möchte echt sein, wenn er auch ursprünglich anderswo stand. Am deutlichsten ist Rd-Physiognomie V. 26, demnach V. 24 zu erkennen. V. 20—23 sind damit verurtheilt, sie sind durch und durch deuteronomisch und kontrastiren lebhaft gegen Ton und Willen des Umstehenden. Diese Fürsorge für נר, ירוש, und אלמנה ist ja nicht bloss durch D 24, 17. 20 f.; 26, 12 f.; 27, 19; 16, 11; 14, 29 für D gewährleistet. Auch die Sprache leistet Beistand. — Ebenso endlich beurtheile ich 22, 19 מִתָּה יָמָה nach so vielen מִתָּה יָמָה befremdet, in D wird es

nicht selten gebraucht, בלתי und לבדי sind D's Wortschatz unentbehrlich.

In Cap. 23 heben sich von selber 3 Abschnitte heraus: 1--13; 14--19; 20--33. Der erste ist durch V. 13 förmlich abgeschlossen und dieser Abschluss könnte gut dieselben Dienste wie dem kleineren Stücke 23, 13, so dem ganzen „Codex“ leisten. Nach V. 13 erwartet kein Leser noch andere Gesetze, wenn die Rede überhaupt noch nicht endete; so durfte nach V. 13 höchstens eine allgemeine Orientirung über das noch folgen, was Jahve seinerseits dem Volke zu gewähren gesonnen sei — also das was wir 20ff. wirklich empfangen. Dass dagegen ein Erzähler ursprünglich, nachdem er den Gesetzescodex geschlossen, plötzlich noch darauf verfallen sei, die Festgesetze mit Zubehör hier anzuflickern und nach einer Bestimmung über das Kochen des Böckchens mit jähestem Sprunge V. 20 anzuheben: הנה א' שלח מלאך לפניך, dass er — wie unbesonnen! — das Wichtigste beinahe gar vergessen hätte, wäre es ihm nicht zum Glück nach Thoreschluss eben noch eingefallen — diess ist eine Annahme von seltener Unwahrscheinlichkeit. Und dass die Festgesetze dem Verfasser von V. 14--19 ein Wichtiges waren, zeigt der Ernst, mit dem er sie einschärft. Und überhaupt, wenn es einmal im Plane des Autors lag, Verordnungen über die Feste auf Horeb geben zu lassen, so konnte er diese unmöglich wie eine schliesslich noch zwischen den Kompaktanten verabredete Klausel nachschleppen. Nein hinter V. 13 gehört V. 20 הנה אנכי שלח. So müssten wir urtheilen ohne jede Kenntniss von Ex. 34. Beobachten wir aber den fortlaufenden Parallelismus zwischen 23, 14--19 und 34, 17--26, so wird die Ursprünglichkeit der Festgesetze im „Codex“ erst recht unglaublich. Denn 23, 15<sup>a</sup> = 34, 18; 15<sup>b</sup> = 34, 21<sup>b</sup>; 16<sup>a</sup> = 34, 22<sup>a</sup>; 16<sup>b</sup> = 34, 22<sup>b</sup>; 17 = 34, 23; 18<sup>a</sup> = 34, 25<sup>a</sup>; 18<sup>b</sup> = 34, 25<sup>b</sup>; 19<sup>a</sup> = 34, 26<sup>a</sup>; 19<sup>b</sup> = 34, 26<sup>b</sup>. Der einzige V. 14 בשנה לי תחג רגלים שלח ernangelt der Parallele in Cap. 34, wofern man 23<sup>a</sup> mit 'פעמים ב' nicht dafür gelten lässt. Aber diese Ueberschrift war zu schnell und leicht verfertigt, als dass auf sie etwas zu bauen wäre. Nicht ausnahmslos stimmen Ex. 23 und 34 wörtlich überein. Für

34, 18 **בחדש האביב** **כי** steht 23, 15 **כי**. D. 16, 1 aber stimmt mit Ex 34, 18 und, dächte ich, **כי** ist später als die überflüssig scheinende Wiederholung des „Monat Abib“. Doch solche Differenz ist unbedeutend ebenso wie 23, 17 **אל פני** statt 34, 25 **את** und 23, 17 die Auslassung des **אלהי י'** hinter **הארץ** von 34, 23. Eher der Rede werth ist die Abweichung V. 18, wo 23, 18<sup>a</sup> **תזבח** schreibt für 34, 25 **חשהט** (cf. Ex. 12, 27 gegen 12, 6) und wo 18<sup>b</sup> nicht bloss **עדיבקר** am Versschluss schreibt gegen 34, 25 **לבקר** hinter **ולין**, sondern **זבח חג הפסח** statt 34, 25 **חלב חגי**. Am bedeutendsten differiren 23, 16; 34, 22. An welcher Stelle nun der Text, d. h. der beiden ursprünglich gemeinschaftliche, treuer erhalten sei, lässt sich a priori nicht feststellen, gewiss sind die Vorzüge auf beide Capitel vertheilt; zweifellos ist z. B. **תקופת השנה** Ex 34 älter als **רבצאת ה'**. Die Kritik wird es hier zu halten haben wie mit den 2 Dekalogrelationen, nicht in Bausch und Bogen entscheiden, sondern Fall für Fall vorsichtig erwägen — aber selbst wenn in allen Punkten Ex 23 den bessern Text vorwiese, wäre noch keineswegs hier der ursprüngliche Standort der Perikope, Cap. 34 als abschreibende Nachahmung erhärtet. Darüber hat vor aller Textkritik die höhere Kritik und nur sie zu entscheiden. Nicht bloss V. 17—19 in Ex 23 ist nachgetragen, und nicht bloss überarbeitet ist in V. 15 (was beides Wellhausen meint) die erste Hälfte der Perikope 14—19. Ist es nicht ungerecht, wenn man 2 offenbar von einander abhängige Parallelen hat, dann in der letzten Hälfte die eine, die andere wie um alle Gerechtigkeit zu erfüllen in der ersten Hälfte zum Original zu erheben? Ob freilich nicht auch schon in Ex 34 das Original mit dem Blick auf Ex 13, 3 ff. deuteronomisch bearbeitet und angefüllt worden ist, wäre eine andere Frage, deren voraussichtliche Bejahung den nicht unbegründeten Erwägungen Wellhausen's vielleicht Gerechtigkeit widerfahren lassen könnte. Das Motiv, die Festgesetzgebung aus Ex 34 hierher zu übertragen, liegt am Tage: diese Angelegenheiten erschienen zu bedeutend, um erst kurz\* vor dem Aufbruch vom Horeb wie zur Strafe für den kläglichen Abfall des Volkes gegeben sein zu dürfen. Der Verfasser des echten „Bundes-

buchs“ aber zeigt für diese kultischen Dinge weniger Interesse, nicht als wenn er Feste und Opfer bekämpfte, sondern weil er mit Grund darüber keine besonderen Verordnungen für nöthig hält; die Feste zum Objekt der Legislatur zu machen, wäre ihm im gleichen Lichte erschienen wie vorzuschreiben, man solle Jahve Altäre bauen.<sup>1)</sup>

Haben wir 23, 14 ff. dahingegeben, können wir um so freudiger die Echtheit von V. 1—13 behaupten? Von V. 4 f. steht fest, dass der Verfasser, welcher in Cap. 21, 22, soweit er allein spricht, so trefflichen Fortschritt herzustellen verstand, nicht selber sich mit 4, 5 so denkwürdig in die Redefiel. Wenn kein deuteronomischer Einschub, so sind die Verse aus einer anderen Stelle im Codex hierher verschlagen. Denn dass die Gesinnung in ihnen über die Höhe von Cap. 21 f. durchaus hinausginge und eine feiner fühlende Zeit verriethe, das hiesse wohl zu viel behauptet. Gegen V. 1—3, 6 f. weiss ich nichts einzuwenden, nur wird man 7<sup>b</sup> lesen: וְלֹא תִצְדִּיק רִשְׁעִי, dadurch wird ein guter Gegensatz zu 7<sup>a</sup> gewonnen, die matte und ungewöhnliche Motivirung vermieden, und LXX überlieferte: καὶ οὐ δικαιώσεις τὸν ἀσεβῆ. Gegen V. 8 bin ich misstrauisch, 8<sup>a</sup> konnte zwar gut auf V. 7 folgen, passt aber nicht in den Ton eines Gesetzbuches, auch werden im Bundesbuch die Gesetze, zumal so naheliegende, nicht motivirt, die Motivirung ist auch schwächlich und mit ihrem Parallelismus der Glieder von der knappen Sprache des Codex sehr abstechend. Ganz zweifellos hingegen ist 8<sup>b</sup> die Begründung.

1) Wenn Oort in: De profet. Amos (Theol. Tijdschr. 1880, Märzheft p. 143 ff.) den Verfasser von Ex. 21—23 als einen ernsten und wohlgesinnten Zeitgenossen des Amos beschreibt, welcher sowohl Gerechtigkeit als Opfer zur Ehre Jahve's verlange, Sittlichkeit fordere, aber darum den Kultus nicht verachte, so hat er mit dieser Charakterisirung gewiss mehr Recht als mit der unpsychologisch abstrakten, daher einseitig verkennenden Schilderung von des Amos Herzensstellung zu Kultus und Opferdienst. Und doch stammen gerade die Partien in Ex. 21 ff., auf welche Oort sein Urtheil gründet, aus einer ganz anderen Feder. Mit der Hyperkritik im Amos geht bei ihm die Unkritik am Bundesbuche Hand in Hand. Viel Tieferes und Verständnissvolleres sowohl über Amos wie über das Bundesbuch kann man bei Kuenen und Wellhausen lesen.



welche D 16, 19<sup>b</sup> für Ex 23, 8<sup>a</sup> erfand und die so gut gefiel, dass unser R sie unentbehrlich schätzte. Nicht minder sicher ist 9<sup>b</sup> deuteronomischer Zusatz, **כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בָּאָרֶץ מִ** ist zu unverkennbar und auch: „Ihr wisst, wie es dem Ger zu Muthe ist“ darf man charakteristisch nennen und zur Vergleichung von Ex 20, 22 D 29, 1; 11, 2 einladen. Hätte der Verfasser des Codex 22, 20 geschrieben, so sprächen wir ihm 23, 8<sup>a</sup> unbedingt ab, da wir ihm jenes verweigert, hiesse sich hier die schonende Behandlung eines Fremden (**גֵּר** noch ohne Artikel, noch nicht Name einer bestimmten Bevölkerungsklasse) haltbar finden, auch ist **לֹא תִלְחֹץ** einfacher als 22, 20: selbst für den Ger-liebenden Rd ist am Ende ein Anlass im Urtext erwünscht, das schon einmal behandelte Thema hier neu aufzunehmen, wenn auch nicht mit neuen Motiven auszustatten. Sehr verdächtig sind V. 10–12. Nicht als wollte ich der Zeit des Bundesbuchs jede Sabbathfeiersitte absprechen; im Gegentheil V. 12 sieht beinahe aus wie die ursprüngliche Form des Sabbathgebotes in unserm Codex, d. h. dann innerhalb des Dekalogs; entschieden ist: „den Sabbath heiligen“ jünger als: „am siebenten Tage ruhen“. V. 12<sup>b</sup> ist wegen jedes Wortes von **לַמַּעַן** bis **הַגֵּר** D-isch. Und wenn, wie ich behaupte, der Dekalog zum Bundesbuch mit gehörte, so konnte der Verfasser nicht, was er oben gesagt, hier wörtlich wiederholen. Solche Lust am Immernocheinmaleinschärfen **אִם יִשְׁמְעוּ** war erst D und seinen rhetorisirenden Geistesgenossen gegeben. Damit fällt denn auch die hier so verlassene Erlassjahrverordnung, die mit ihrem unpraktischen Charakter und ihrer wunderlichen Zwiespältigkeit der Sorge zuerst für den Acker **אֲרֶצְךָ**, der auch im siebenten Jahre seine Ruhe haben soll, daher nicht zu besäen und bestellen ist, sodann für die **אֲבִירֹתֶיךָ עִמֶּיךָ** (22, 24) und für **הֵית הַשָּׂדֶה** die essen sollen was der Acker trotzdem bringt, mit der Behäbigkeit des Stils 10. 11<sup>a</sup> **תִּשְׁמְטֶנָּה וְנִטְשָׁתָה** ferner **וְאָכְלֵי** auch noch dem specialisirenden **לִיִּתֶיךָ לְרֶמֶךְ** ganz aus D'schem Holz geschnitten scheint. Trefflich ist Wellhausen's Gedanke, innerhalb Ex 20–23 „Ihr“ statt „Du“ als Leitfaden zu benutzen, „um jehovistische Zuthaten zu entdecken“; nur muss man nicht meinen, weil jedes „Ihr“

redaktionell, sei jedes „Du“ echt. Der deuteronomischen Rede-weise ist der häufige Wechsel von Sing. und Plur. in der Anrede Bedürfniss. Um des „Ihr“ willen und weil er eine „predigtartige Mahnung“ sei, wie die Späteren sie so liebten, entzieht Wellhausen V. 13 dem Codex. Aber am Schluss der Gebote scheint eine kurze Mahnung, der jedes **למען** abgeht, am Platze; der Plur. ist, wenn nicht unvermeidlich, so doch eine wohlmotivirte Ausnahme und Gottes Namen zu **הזכיר** erinnert vortheilhaft an 20, 24. Ungern widerspreche ich einem Wellhausen, aber so bestimmt wie er wage ich V. 13 nicht aufzugeben.

Und 20—33? Den Eindruck bekommt man rasch, dass so breit und sich wiederholend nicht J nicht E geschrieben haben könne. Andererseits ist nicht unwahrscheinlich, dass Jahve, nachdem er dem Volke erklärt, was er von ihm fordere, nun auch erkläre, was er als Gegenleistung einsetze. Demnach wird ein echter Kern den Versen zu Grunde liegen. Wellhausen hob 22<sup>b</sup>—25<sup>a</sup>, 31<sup>b</sup>—33 als Zuthaten von Rj heraus, der Rest sei von J. Aber jedes Wort von 31<sup>b</sup> ff. hätte auch der Verfasser von 28 ff. sagen können, und nach dem Verbot **לֹא תִכְרֹת לָהֶם** etc., das keineswegs mit 29 f. in Konflikt steht, dürfte vernünftigerweise nicht wieder Jahve als Subjekt eintreten. Der Zusammenhang von 27—33 ist so: Ich, Gott, will meine Schuldigkeit thun und die dir hinderlichen Völker auf eine dein Wohl möglichst wenig beeinträchtigende Art vertilgen, nur darfst auch du mir nicht durch Bündnisse mit ihnen entgegenarbeiten. Einen Schnitt zwischen 25<sup>a</sup> und <sup>b</sup> zu machen, scheint mir unerlaubt, gerade auch die Verheissung langen Lebens, ohne Krankheiten, ohne Fehler- und Krüppelhaftes, viel Kindersegen ist in D's Manier, **מְהֵלָּה** erinnert an Rd Ex 15, 26. V. 20—22<sup>a</sup> hinter einander gelesen befriedigen auch nicht ganz, **שָׁמַיִךְ בְּקִלִּי** fordert schon 21 ebenso energisch wie 22<sup>a</sup>. Kurz es gelingt nicht, den echten Bericht von den weit überwiegenden Erweiterungen zu säubern. Möglich, dass am meisten 20 f. ziemlich rein geblieben sind, möglich, dass R sich diessmal entschloss unter Streichung der allzu schlichten Rede Gottes in J oder E hier und da ihre Winke und Ausdrücke acceptirend eine neue, glänzendere

zu verfertigen, möglich, dass Rj und Rd in das Verdienst der Bereicherung des Ursprünglichen sich theilen. Ueber diese Möglichkeiten hinaus konnte ich nicht kommen.

Für den Verfasser des Echten in Ex 20—23 halte ich E. **אלהים** 20, 1 liefert das Präjudiz, eine Bestätigung der Gottesname 20, 20; für den Dekalog hat auch Wellhausen E's Autorschaft zugestanden. Ich fordere ein Gleiches für 20, 24—Cap. 23. Der Gottesname im Bundesbuch ist durchgehend **אלהים** mit oder ohne Artikel. Andere Indicien fliessen hier natürlich spärlicher. Man darf nicht erwarten, jedes einzelne Wort in der einzigen Gesetzessammlung, die E schrieb, mit einer Anzahl von Parallelen aus seinen, oft auch sehr verstümmelten historischen Stücken belegen zu können. Alle positiven Merkmale aber, die man auftreibt, führen zu unserer Hypothese. **עם שפחה** 21, 7. 20. 26. 27. 32 sagt E für **אמה** 21, 8 cf. 18, 3, **יזיר** 21, 14 cf. 18, 11 **איש על רעהו** 21, 14 cf. Ex 2, 13 **ילד** 21, 22 cf. viele Stellen von E (Ex Cap. 1. 2!) **אסון** 21, 22 f. cf. Gen. 42, 4. 38; 44, 29 **בעיר** 22, 4 cf. Gen. 45, 17 **אנשי שם** 18, 25 **א' חיל** 18, 21 **אנשי אמת** 22, 30 cf. **אנשי קדש** Gen. 6, 4?) **רשע** 23, 1. 7 cf. 2, 13. Ganz beharrlich spricht das Bundesbuch vom **אדון** des **עבד** und der **אמה**, von einem **בעל** für Weib, Vieh und sonstigen Besitz: **בית** 22, 7 **בור** 21, 34. Diess ist E's Sitte, der Gen. 20, 3 Sarah **בעל בעלת** nennt. Bei J hingegen Gen. 18, 12 redet Sarah von Abraham per **אדני**, wie dort auch sonst **אדון** dem **בעל** vorgezogen wird. Da nun 24, 3 die Gottesoffenbarung vom Horeb sowohl **דברים משפטים** umfassend gedacht wird, **מש'** aber 21, 1 gerade so überschriftlich durch **אלה** als Inhalt von Cap. 21—23 wie **דברים** 20, 1 als Inhalt von Cap. 20 bezeichnet werden, so betrachten wir mit Fug beide Abschnitte als zusammengehörig und führen wenn einen, so beide auf E zurück. Unter dem Beistand der sprachlichen Indicien thun wir diess um so sicherer, weil Kürze und Gedrungenheit die gesäuberten **דברים** in gleich hohem Grade wie die **משפטים** auszeichnet und weil die gleiche Anschauungsweise, gleiche Grundsätze und Grundforderungen in beiden sich geltend machen. Fast zu jedem der 10 Gebote lassen sich aus Cap. 21—23 Einzelsätze herauschreiben (besonders cf. 23, 1 und 20, 16 im Text

von D 5, 17) und doch verhalten sich jene zu diesen nicht wie Parallelen aus zwei verschiedenen Schriften, sondern wie eine Sache vom Standpunkte des *jus* aus hier, von dem des *fas* aus dort betrachtet. Der Haupteinwand Wellhausen's gegen die Identität des Verfassers liegt ausserhalb der Perikope; er wird unten erledigt werden. Vorläufig treten wir an die Untersuchung von Cap. 19 mit der Einsicht, dass E eine feierliche Promulgation von Verordnungen theils ethisch-religiöser, theils juridisch-ethischer Art am Horeb berichtete und dass dieser sein Codex mindestens einmal von deuteronomischer, vielleicht auch schon von Rj's Hand sehr stark überarbeitet worden ist.

19, 1. 2<sup>a</sup> werden Q angehören, sicher nicht mehr, wie auch der Rest des Capitels nicht. 19, 1 scheint freilich nicht ursprünglich bei Q zwischen 17, 1 und 19, 2<sup>a</sup> gestanden zu haben, sondern aus seiner Stelle hinter 2<sup>a</sup> von Rq herausgerückt zu sein, um ירחן bequemer an ירחו anzuschliessen. Das Datum ist gewiss cf. 16, 1 der 15. Tag des dritten Monats, 24, 15ff. wird die Chronologie sorgfältig weitergeführt.

19, 2<sup>b</sup> rechnen wir zu E, obwohl auch der Autorschaft J's sich nicht viel entgegensetzen liesse. Einen ernstlichen Anstoss bringt schon V. 3. Mose — heisst es — stieg herauf zu Gott (vielleicht mit LXX: εἰς τὸ ὄρος τοῦ Θεοῦ?) da ruft ihm Jahve zu מן ההר. Wenn ich Jemandem vom Berge aus zurufe, so bin ich oben und er unten, ist also noch nicht heraufgestiegen. 3<sup>a</sup> schon wegen 'הא ist von E, 3<sup>b</sup> ganz gewiss von anderer Hand. 3<sup>a</sup> fordert ein ירד; 7 aber heisst es: ריבא משה. 3<sup>b</sup>—8 hängen eng zusammen. Gott ruft vom Berge aus dem Mose etwas zu, Mose steht also unten, dazu passt trefflich 'ריבא מ'. Er ruft die זקני העם, entledigt sich seines Auftrages, כל העם verspricht Gehorsam, was Mose sofort an Gott zurückmeldet. Dabei ist der Ausdruck יושב gegen die Terrainverhältnisse indifferent. Der Uebergang von זקני in עם ist uns seit 4, 29ff. nicht mehr auffällig; auch diess trägt bei für E die Perikope unzugänglich zu machen. Nach den willigen Erklärungen des Volkes V. 8 frappirt die Rede V. 9<sup>a</sup> nicht wenig; vollends 9<sup>b</sup> ist reine

Parallele zu 8<sup>b</sup>. V. 14 kommt, was wir nach 3<sup>a</sup> bei E erwarten, וירד מ' מן ההר. V. 14<sup>b</sup> passt gut zu 14<sup>a</sup>. Nicht so V. 15. V. 15 steht sachlich neben, nicht hinter V. 14, ist also aus einer andern Feder. Aus offenkundigen Gründen ziehen wir 17 und 19 zu E. Damit fallen ihm Stücke aus V. 16 ebenfalls zu und als Beauftragung mit dem 17 Ausgeführten 13<sup>b</sup> und wegen 14<sup>b</sup> der V. 10. So ergibt sich eine befriedigende Erzählung: 2<sup>b</sup>: Israel lagert sich gegenüber dem Berge — der nicht genannt wird, sonst bei E immer הרב heisst — Gott wohnt daselbst, daher steigt Mose zu ihm herauf, erhält Auftrag, das Volk zu heiligen und übermorgen auf ein Zeichen mit dem Widderhorn aus dem Lager heraus Gott entgegenzuführen, er thut, wie ihm befohlen, führt das Volk an den Berg und V. 19 beginnt ein Gespräch Gottes mit Mose. Nichts vermisst man in diesem Bericht, erwartet nach 19<sup>b</sup> nur die Worte, welche Gott zu Mose geredet. Was Cap. 19 folgt, ist bestimmt anderer Abkunft. Wie kann Gott, nachdem er V. 19 schon im Gespräch mit Mose ist, 20 noch auf den Berg herabsteigen? 20<sup>ab</sup> אל ראש ההר fällt auf, vorher nie so. סיני nennt E den Berg nicht, V. 20<sup>b</sup> ist ganz unbegreiflich in der Situation von 17. 19. Nachdem das Volk 16<sup>b</sup> solche Angst gezeigt hatte, versteht man V. 21, der doch an 20 festhängt, nicht. Die genaue Erfüllung von 21 f. ist V. 25. Dagegen sind 23 f. längst als ausgleichende Einschübe R's erkannt. Indem er selber darauf aufmerksam macht, dass V. 21 f. hier eigentlich störend und überflüssig seien, will er vermeiden, dass der Leser daran Anstoss nimmt. Die Schuld daran soll gleichsam Gott zugeschoben werden. V. 24 wirkt ein so lebhaftes Interesse für Aron herein, dass schon desshalb Rj seine Hand im Spiele haben muss. Uebrigens war von הגביל und קדש des Sinai die Rede noch nicht gewesen, nur קדשתם V. 10 und הגבלת את העם 12 das sind redaktionelle Freiheiten. V. 20 f. 25 (und V. 22 wird sich kaum davon losmachen lassen) sind ebenso fraglos von J wie 23 f. von Rj geschrieben. Natürlich kann bei J der Bericht von den Sinai-Ereignissen nicht so kahl mit V. 20 angehoben haben. Suchen wir im Früheren Reste seiner Relation, so ist uns der Name סיני ein Fingerzeig, ferner die Vorstellung vom ירד Jahve's auf den Berg und seine hohe



Ehrfurcht vor dem Platze, da Gott seinem Volke sich genaht. Vortrefflich passt zu dieser Vorstellung eine grossartige Beschreibung der Naturrevolution, welche mit Gottes Herabfahrt verbunden war. Wenn V. 18 מִפְּנֵי ein  $\pi\rho\acute{o}\ \tau\omicron\upsilon$  nicht διὰ τὸ vertritt oder V. 20<sup>a</sup> als resumirende Zusammenfassung des Vorhergehenden genommen wird, so kann man V. 18 eine vorzügliche Vorbereitung vor 20 f. nennen. Gen. 19, 28 J vergleiche man zu 18<sup>b</sup>. Die Notiz 18<sup>b</sup>, dass der ganze Berg sehr bebte, rührt bestimmt nicht von E her, der kurz zuvor gesagt 16<sup>b</sup>: Und das ganze Volk bebte im Lager. Also denken wir füglich an J, zu dessen Art auch 15 und 16 bis על ההר nicht übel passen. V. 11 und 12 fallen mit dem Bisherigen als dessen Vorbereitung aber auch durch ihre eigene Schwere zu J. In 11 redet Jahve mit Mose; dass er diess thut, muss J irgendwo gesagt haben: ungesucht bietet hierfür 9<sup>a</sup> sich dar. הִנֵּה c. part. אֲנֹכִי sind uns günstig, בָּעֵב הֶעֱנָךְ deutet geschickt das V. 20 f. Erzählte an. בָּעֵב הֶעֱנָךְ hat in 16<sup>a</sup> seinen Kommentar, וְגַם ist bei J beliebt und בָּדַד erinnert an 14, 31; 4, 1. 5. 8. 9 bei J. Da 9<sup>b</sup> weiter nichts ist als eine durch, wer weiss welchen? Zufall entstandene Dublette von 8<sup>b</sup>, so wäre als J's Eigenthum aus Cap. 19 herauszustellen: 9<sup>a</sup>. 11. (12. 13<sup>a</sup>?) 15. 16<sup>a</sup>. 18. 20. 21. 22. 25, Gott spricht mit Mose — nicht etwa schon auf dem Berge, sondern ohne Feierlichkeiten vertraulich unter vier Augen (Ex 4, 1—12), daher weder ein Kommen und Weggehen Mose's noch ein solches von Gott 9<sup>a</sup>. 15<sup>a</sup> berichtet zu werden braucht. Gott theilt dem Mose seine Absicht mit, ihm in einer grandiosen Sinaitheophanie unter Beweisen höchster Gunst die höchste Beglaubigung zu ertheilen. Auch hier wird eine dreitägige Frist der Vorbereitung des Volkes gewidmet worden sein, und so gefahrdrohend ist des heiligen Gottes Nähe, dass, als er wirklich im gewaltigen Gewitter auf den Berg herniedergestiegen ist, er den Mose noch einmal beauftragt, das Volk zur alleräussersten Vorsicht zu mahnen.

Der Hauptunterschied zwischen der E- und J-version ist also der, dass bei J Jahve erst vom Himmel auf den Berg herabsteigt, während er bei E schon vorher dort wohnt. Damit ist gegeben, dass bei J die Theophanie glänzender

gehalten sein muss, als bei E. Bei J ist das Furchtbare und Gefährliche Gottes Nähe überhaupt, die dem Volke einmal zu Theil wird, bei E weniger dieses als die einmalige Situation, wo Gott mit dem Volke in einen gewissen Verkehr tritt. Dass Rj nicht jedes Wort der Quellen sauber an seinem Platze aufbewahrt hat, zeigt sich wie überall, so hier; in der Mitte des Capitels hat er beide Relationen, gewiss auch nicht ohne eigene Zuthaten, so innig verwoben, dass der Versuch der Kritik, für jeden Halbvers und jedes Wort die Quelle zu erfinden, statt Anerkennung Tadel verdient.

Aber mit E, J und einigen redaktionellen Bindestrichen sind auch wir nicht ausgekommen. Zwar V. 9<sup>b</sup> hat nie Jemand mit Absicht dort aufpostirt, wo er uns jetzt neckt und über 23 f. sind wir einig, über 22 mögen wir es nicht werden, aber 3<sup>b</sup>—8? Und 12. 13<sup>a</sup>? So gewiss der Widerspuuch zu 3<sup>a</sup> E als Verfasser von 3<sup>b</sup>—8 ausschliesst, so gewiss dem J das Gleiche zustösst, weil Jahve, der erst V. 20 auf den Sinai herabsteigt, nicht schon 3<sup>b</sup> „vom Berge aus“ rufen kann, so gewiss weisen sämmtliche Indicien unsere Verse in die deuteronomische Redaktionssphäre. Der rhetorische Parallelismus 3<sup>b</sup> trägt D'sche Prägung, **בית יעקב** steht einzig da im Hexateuch und selbst **בית ישראל** 16, 31 schien textkritisch nicht unantastbar. Die Einleitung mit **כה אמר** oder **כה תאמר** verräth längere Uebung in prophetischen Formeln und enthält immer ein Präjudiz gegen E und J, die an der Wiege des Prophetismus standen. 4<sup>a</sup> **אתה ראיתם אשר עשיתי למ'** ist D's Fleisch und Bein cf. D 29, 1. Wer sich überzeugen will, wie hohen Werth D legt auf die persönliche Erfahrung (**ראה**) der Gottesthaten, lese 1, 19; 3, 24; 4, 3, 9. 34 f.; 1, 30; 3, 27; 7, 19; 11, 2. 7. 4<sup>aβ</sup> erinnert an D 7, 18. **עשה** ist das Thatwort, das Gott am öftesten von Gott prädicirt; und ohne bestimmte Parallele fühlt jeder die deuteronomische Stimmung im: „Ich habe Euch auf Adlersflügeln getragen.“ **יאבא** **אתכם אלי**, so fährt der Verfasser fort. Zu mir? An den Sinai? Dann schreibt hier wohl E, der den Horeb als Gottes Sitz betrachtete? Allein konnte das so unendlich verdienstvoll heissen, wenn Jahve sein Volk zu sich in die Wüste führte? Eine höchst unnatürliche Interpretation! Das Land

Kanaan ist gemeint, das Jerusalem birgt und den Tempel. Das ist dann ein echt deuteronomischer Anachronismus wie ihn nicht der einfache Erzähler begeht, sondern der Prediger, der immer weniger an das Erzählte denkt, als an die Zuhörer und wie er praktisch auf sie wirke, der daher unwillkürlich, wenn er Reden Jahve's einflicht, als die Angeredeten nicht jenes längst gestorbene Geschlecht, sondern die eigene Generation, seine Zeitgenossen fühlt und darnach handelt. Grundsatz in D ist: Nicht mit Euern Vätern bloss hat Gott den Bund am Sinai geschlossen, sondern mit Euch, die Ihr heute vor mir stehet. Dieser Satz musste ein Keim werden zu Ungeschichtlichkeiten aller Art. Noch dazu ist **הבוא** in D der technische Ausdruck für die Einführung Israels durch Gott aus Egypten nach Kanaan. V. 5f. bestätigen durchgehend das gewonnene Resultat. Gehorsam als die Bedingung der Gottesvolkschaft und die Beschreibung dieser Gottesvolkschaft sind materiell so zweifelloose Merkzeichen D'schen Geistes, wie formell jedes Wort fast vom **שמע בקול** an. **שמר** ist Lieblingswort dieses konservativen Ingeniums, mochte seine Konservativität auch oft eine eingebildete sein, zu **את** **בריתי** cf. D 4, 13. 23; 5, 2; 28, 69<sup>b</sup>; 9, 9. 11. **והיותם לי סגולה** muss aus D 7, 6; 14, 2 geflossen sein, zu diesem Stolz Israels gegenüber allen anderen Völkern der Erde cf. auch D 4, 7f. Und wenn hier nach **העמים** hinzugefügt wird: **אשר על כל הארץ** während D sowohl 7, 6 wie 14, 2 hat **פני האדמה**, so gestehe man ein: Rd ist noch deuteronomischer als D selber. Dergleichen ist ja nicht beispieillos. Cf. D 10, 14f. Die V. 6 gepriesene **ממלכת הכהנים** ist zwar einzig im A. T., doch wird Keiner leugnen, dass Gedanke und Ausdruck vor der deuteronomischen Epoche kaum entstehen konnten, dass dieses Ideal die Züge einer nichts weniger als jugendfrischen Zeit trägt. Zu **בני קדוש**, was noch vielmehr sagt als 22. 30 vergleicht sich von selber D 7, 6; 14, 2 **קדש תהיון לי** **עם קדוש אתה לי**, namentlich wenn man neben 14, 2 das so nahe 13, 19 liest und neben 7, 6 den benachbarten V. 7, 9. Auch D 5, 20—25 verfließen die **זקני העם** als Repräsentation des Volkes in das Volk überhaupt, wie hier V. 7. 8. Bemerkenswerth bleibt wie diese **זקני העם** fast immer an Stellen

debutiren, wo wir Spuren von Uebersarbeitung wahrnehmen und wie sie nie die Energie haben, sich im Laufe der Erzählung zu behaupten — was an Aron's Schicksal in den Plagenberichten erinnert. Der Brustton, in welchem 8 das Volk antwortet, würde, selbst von den Geboten des Zusammenhangs abgesehen, für Rd zeugen. 3<sup>b</sup>—8 ist eine Produktion des Rd ganz aus eignen, d. h. in der Schule des D gelernten Mitteln. Die Theophanie in Cap. 19 kam ihm zu plötzlich, zu unvorbereitet. Zu Rd's Zeiten waren die Juden schon etwas schreckhafter Natur. Es sah in JE ja fast aus, als hätte die Sinaitheophanie dem Volke nur Grauen und Entsetzen verursacht, dem sie doch sein köstlichstes Kleinod „den Bund“ brachte: da musste Abhülfe geschafft, es musste zwischen den Sinai-Kompaktanten zuvor, wie es der Brauch wollte, Gruss und Handschlag gewechselt werden. All diess erreichte man und hatte Gelegenheit, so schöne Worte wie סגלה, wie ממלכת כהנים, wie עם קדוש, welche auch bloss schreiben zu können schon tief erbaulich war, einzuflechten, wenn man es wagte, Jahve einige einleitende Verse in den Mund zu legen, und das Volk freudige Zustimmung erklären zu lassen. Natürlich kann 9<sup>b</sup> erst mit oder nach 3<sup>b</sup>—8 eingeflossen sein.

Noch sind über die schwierigen Verse 12. 13 einige Worte von Nöthen. Wir würden sie vielleicht zu J rechnen, wenn sie — wenigstens in jetziger Form — nicht neben 21 f. unerträglich wären. Die relativ einfachste Erklärung scheint mir folgende: Rj vermisste, als er 9<sup>a</sup>—11 aus E und J zusammenarbeitete, eine Warnung, den hochheiligen Berg auch nur zu berühren. Etwas ähnliches mochte J andeuten, dankbar und eifrig folgte er dessen Fingerzeigen. Und wie es zu gehen pflegt, um dem eigenen Werke grösseres Gewicht zu verleihen, wurden die schärfsten Ausdrücke nicht gespart: מֵרַחֵם לֹא יִהְיֶה יִרְיָה יִרְיָה יִסְקֹל יִסְקֹל. Ist das nicht eine entsetzliche Stufenfolge, eitel Blut und Verderben? So dünkte sich Rj eindringlicher und an geeigneterer Stelle gesagt zu haben, was freilich J wenn nicht schon hier, so gewiss V. 21 f. auch brachte. Es ist 23 f. ein Versuch, seinen eigenen Einschub mit J zu versöhnen. Die Antwort Gottes auf Rj's Einwand

konnte nur die ziemlich barsche 24 sein; die Erklärung, welche Gott dort ablehnen muss — die Kritik kann sie geben.

Am Schlusse von Cap. 19 ist bei J Mose unten beim Volk, fern von Gott; bei E Mose im lauten Gespräch mit Gott, das Volk Zeuge. Ob 20, 1 hiervon die Fortsetzung ist? Man erwartet lieber ein Wort, wie denn das Volk sich zu dieser Gottesoffenbarung verhielt. Sollte es immer bloss passiv dem zuhören, was Gott zu Mose sagte? Nach den verschiedensten Versuchen hat sich mir folgende Lösung der Schwierigkeiten in Cap. 19. 20 am meisten empfohlen. 20, 18—23 ist ein Konglomerat, an dem ausser Q fast alle hexateuchischen Schriftsteller Antheil haben. V. 23 ist verdächtig schon wegen Plur.: העשון neben 24. V. 22<sup>b</sup> ראיתם schrieb der Verfasser nicht, von dessen Hand wir weder vorher im Dekalog noch nachher im Bundesbuch einen sicheren Plural besitzen. 19, 4 hat Licht über אתם ראיתם verbreitet; und wir sind höchlich überrascht zu hören 22, dass Gott מן השמים zu Israel gesprochen habe. Beim Verfasser von 19, 3<sup>a</sup> doch nicht, oder wäre Mose in den Himmel gestiegen? und erst recht nicht beim Verfasser von 19, 20. Auch hatte Keiner von beiden bisher Gott עַם בְּנֵי י' redend eingeführt. Auch 20, 22<sup>a</sup> erinnert stark an 19, 3<sup>b</sup>. Unklar in seinem Verhältniss zum Kontext ist 22<sup>b</sup> auf alle Fälle. Man weiss nicht, ob die neue Gesetzespromulgation mit 23 oder mit 24 anhebend gedacht werden soll. Die Einleitung bleibt matt und gezwungen, wie man auch V. 23 ob nach hinten oder nach vorn festknüpfe, und 22f. sind keineswegs bloss um des Plurals willen gegen die folgenden „Du“ als Zuthat erwiesen. Und zwar als Zuthat eines Verfassers, der die Sinaioffenbarung mit einem Akte zwischen Gott und dem ganzen Volke beginnend sich vorstellte. Dagegen ist 19—21 durch den Gottesnamen E als Verfasser gesichert. Das Volk bittet Mose, es nicht dahin kommen zu lassen, dass Gott mit ihnen rede, sie würden sonst sterben; wenn er, Mose, mit ihnen spreche, so wollten sie ja gerne gehorchen. V. 20 ermahnt Mose sie zwar Muth zu fassen, thut 21 aber doch nach ihrem Wunsche. Dass vor 19—21 Gott schon zum Volke gesprochen habe, kann ich bei bestem Willen



aus 19<sup>b</sup> nicht herauslesen. Vielmehr das Gegentheil. Warum fürchten sie Tod, wenn doch gerade die Rede 20, 1—17 ohne jede tödtliche Wirkung erfolgt war? Hätte bei jener Auffassung in 19<sup>b</sup> ein ערד fehlen können? Ich weiss auch nicht ob V. 18 Jemandem den Eindruck macht, als habe das Volk soeben eine längere Rede angehört. 18 hat Sinn nur, wenn er den ersten mächtigen Eindruck beschreibt, den Gottes Nähe auf die Israeliten machte. Warum sagt V. 18 nicht, dass die 10 Worte Gottes das Volk so erschreckten? Alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn Gott zum Volke direkt weder bei E noch bei J redete. Auf 19, 19 liess E eine Notiz von des Volkes Angst folgen, dadurch veranlasst 20, 19. 20. 21. Erst hierauf 20, 1: Und nun redete Gott alle diese Worte, wo der Dativ ursprünglich gefehlt haben könnte, weil in Wahrheit Cap. 20—24 hauptsächlich dem ganzen Volke, wenn auch unmittelbar nur dem Mose galten. Auch bei E ist Jahve zu erhaben, als dass ganz Israel seiner Ansprache gewürdigt werden dürfte, auch bei ihm muss Mose der harrenden Menge Gottes Worte vermitteln. Fragt man: Wie wusste denn das Volk, dass Gott mit ihm reden wollte V. 19<sup>b</sup>, so ist die Antwort, dass sie es aus all den Vorbereitungen mit Recht erschlossen, wozu sonst hatte Mose sie aus dem Lager geführt, als um sie Gott vorzustellen, damit er ihnen seinen Willen verkünde. Ein Sehen Gottes war ja überhaupt unmöglich; die Nähe Gottes hatten sie alle Tage, zumal so lange sie am Horeb lagerten; wenn so Ausserordentliches geschah, so blieb nur übrig: der Herr wollte sie seine Stimme hören lassen, seine Gebote ihnen kund thun. Und wirklich sprach er ja 19, 19 mit Mose: der Gottesmann blieb unversehrt, trotzdem wuchs das Grauen der Anderen — 20, 19 ist ausreichend, ja psychologisch fein motivirt. Zwar V. 18 ist von Rj, der in Cap. 19 E und J zusammengeschmolzen hatte und nun gewandt Züge aus beiden Quellen vereinigte um ירעו<sup>18b</sup> und V. 19 noch reicher zu motiviren. Jedenfalls ist in 18 ein Satz E's untergegangen, und wenn nicht in 19. 21, so ist in 20 die Redaction gewiss thätig gewesen, schon um des בא ה' willen.

Dass Rj kühn genug war, eine Umstellung vorzunehmen.

wie die ihm von uns Schuld gegebene des Dekalogs, bestreitet Niemand, der ihn früher aufmerksam beobachtet hat. Nur hat er allerdings nie zwecklos, bloss zum Vergnügen seine Vorlagen korrigirt. Hier liegt das Motiv nicht fern. Der Dekalog als Grundlage und Anfang der bedeutsamsten Gottesoffenbarung in seiner alten Form durch Kürze und Strenge, durch Vollständigkeit und Knappheit glänzend ausgezeichnet, wie er gesprochen ward aus dem Sinne der Besten im damaligen Israel, ein Glaubens- und Lebensbekenntniss aller Treuen, eine Zusammenfassung von Allem, was an Ernst und Frömmigkeit im Volke lebte und schlummerte, musste dem Rj ganz besonders imponiren, hatte vielleicht auch schon in weiteren und weitesten Kreisen grosses Ansehen erlangt. Diesen Dekalog schien es nicht angebracht, so ganz einfach vor die „Rechte“ zu stellen. Er musste eine Ausnahmestellung, die er de facto vielleicht schon besass, die ihm Rj begeistert zusprach, nun auch literarisch anerkannt bekommen. Seine Promulgation musste allein den ersten Akt der Sinaioffenbarung ausfüllen. Und wenn der erste Akt sich doch auch formell vom zweiten unterscheiden sollte, was lag näher als diese „10 Worte“, die für ganz Israel verpflichtend waren, auch an ganz Israel von vornherein gerichtet sein zu lassen? Einfache Erwägungen führten zu dieser Auskunft, der Text fügte sich leicht. Es brauchte nur 20, 1 vor 20, 18—21 geschoben und der Dekalog an 20, 1 festgehalten, dafür der Rest des E-Codex mit einer neuen Einleitung 20, 22<sup>a</sup> versehen zu werden. Damit war schnell und sicher die bis heut herrschene Vorstellung ermöglicht: 2 Akte der Sinailogislation, die Constituante 20, 2—17, die Grundrechte für das ganze Volk durch Gott verkündet, und 20, 24—23: Gott vereinbart mit dem Volksvertreter die Einzelrechte. Ganz D fusst bereits auf dieser Anschauung, deren prägnantester Ausdruck Ex. 20, 22 lautet: ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. Hiernit vergleiche man D. 4, 13. 36 מן השמים השמיעך את קולי ליסודך.

Wegen D muss bereits Rj diese entscheidende Aenderung vollzogen haben — seine vordeuteronomische Existenz wäre somit schlagend bewiesen — dennoch stammt V. 22<sup>b</sup>

und 23 erst aus einer deuteronomischen Feder. Wegen 19, 4 und im Vergleich mit den sonstigen Spuren redaktioneller Arbeit innerhalb 20—24 ist so zu entscheiden. Sollte diese Hypothese, welche sich mir vor der eindringenden Untersuchung von Cap. 21—24 aufdrängte, sich stichhaltig erweisen, so würde damit jeder Grund gehoben sein, Dekalog und Bundesbuchcodex verschiedenen Verfassern zuzuweisen.

In Ex 19—24, 11 ist E der Hauptberichterstatter. 24, 3—8 bilden den Abschluss von Cap. 20—23, müssen daher im Wesentlichen auf E zurückgehen; die 12 מצבות und die נערי בני י' begünstigen diese Annahme. Doch so gut wie Rj für אלהים wiederholentlich י' setzte, kann er auch Anderes geändert haben. V. 3 z. B. wäre ganz entbehrlich. Und der Eindruck der ganzen Bundschliessungsceremonie ist meines Erachtens von der Art, dass man gern geneigt ist, eine grosse Selbständigkeit der Redaktion und tiefe Eingriffe von ihrer Seite einzuräumen. Höchst mysteriös bleiben die noch unbesprochenen Verse. V. 1. 9—11 klingen in Manchem, wie in den Namen ganz auffallend an Q's Liebhabereien an; fügen sich aber durchaus nicht zwischen 19, 2<sup>a</sup> und 24, 15ff. (wo Q's Relation bestimmt wieder einsetzt). Sie mögen — und vielleicht gehört V. 2, ganz so wie er ist, dazu als Fortsetzung des Befehls 1<sup>b</sup> והשתחויתם מרחק — ein späterer Nachtrag in Q sein, mit der Tendenz, in gewissem Grade neben Mose auch die Repräsentanten der nachexilischen Gemeindeführer in Juda an höheren Offenbarungen wenigstens der Herrlichkeit Gottes, theilnehmen zu lassen. Erinnern darf ich an Dt. 31, 9, wo Mose sein Exemplar der Thora an die Priester und an כל זקני ישראל überliefert.

Cap. 24 ist vielleicht das räthselvollste im ganzen Exodus; wenn überhaupt, so kann Entscheidendes über es nur nach sorgfältigster Analyse von Cap. 32—34 festgestellt werden. Doch sind es zum Glück nicht die wichtigsten Fragen, die in Cap. 24 zur Erledigung zu kommen wünschen. —

# Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von  
Prof. Dr. H. Holtzmann.

## 3.

### Die Frage nach dem Zweck.

Unter Voraussetzung der apostolischen Echtheit unseres Briefes erklären diesen die meisten Ausleger für wenigstens mit veranlasst durch mehr oder weniger bedenkliche Zustände der angeredeten Gemeinden.<sup>1)</sup> Im Prinzip zwar sei das neue christliche Dasein errungen und festgestellt gewesen. Bereits aber war das Christenthum etwas Traditionelles geworden, in Halb- und Namenchristenthum verkommen; die erste Erregung, aber auch die erste Liebe war gedämpft; Fremdartiges drohte zu Hauf hereinzudringen. Lauheit und Stumpfheit, Egoismus und Weltsinn machten sich breit; die Frische des eigenthümlichen christlichen Geistes war erlahmt; derselbe vermochte das Unchristliche nicht mehr sicher und scharf zu unterscheiden. Auf Erneuerung und Wiederbelebung des christlichen Bewusstseins überhaupt arbeitet daher der Brief hin (5, 13 *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον καὶ ἵνα πιστεύετε* (oder *τοῖς πιστεύουσιν*) *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*).

Aber Huther hat doch wohl Recht, wenn er unter einer derartigen Voraussetzung Stellen wie 2, 13. 14. 20. 21. 27;

1) Lücke und seine Nachfolger bis auf Rothe: Der erste Brief Johannis, S. 4 f.

3, 5. 14; 4, 4. 16; 5, 18—20 unbegreiflich findet.<sup>1)</sup> Das Lichtbild, welches hier von dem christlichen Leserkreise entworfen wird, verträgt sich nicht mit den tiefen Schatten, von welchen es sich durch den ganzen Brief hindurch abhebt. Vielmehr muss das Schattenbild ein selbständiges Leben neben dem Lichtbilde führen. Nach Bleek würden daher dieselben Menschen, welche im Briefe wegen theoretischer Differenzen aus der Gemeinde der Gläubigen verwiesen werden, nebenher zugleich als solche charakterisirt sein, welche „den christlichen Glauben nicht auf würdige Weise im Leben bethätigten, namentlich nicht durch brüderliche Liebe gegeneinander.“<sup>2)</sup> Gleichwohl steht er mit seiner Ansicht auch unter den traditionstreuen Exegeten fast allein.<sup>3)</sup> Der Brief verlangt gebieterisch eine bestimmtere Fassung seiner polemischen Abzweckung. Er kann sich unmöglich bloss gegen Unglauben und Abfall überhaupt richten; er ist vielmehr „von Anfang bis zu Ende ein Bewahrungs- und Heilmittel gegen die falsche Gnosis.“<sup>4)</sup> Denn ein *πνεῦμα τῆς πλάνης* ist in der Welt, und es gilt nun, dasselbe vom *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* zu unterscheiden (4, 6). Aus der Gemeinde selbst (2, 19 *ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον*) haben sich viele verführerische Geister (4, 1 *πολλοὶ ψευδοπροφηταὶ*) ausgeschieden. Ueber solchem Anblick sollen sich die Christen daran erinnern, wie das Auftreten eines Antichristen von jeher ein Moment ihres Glaubens gewesen ist; nur zeigt sich jetzt, dass jener allbekannten apokalyptischen Gestalt die Bedeutung einer Kollektivpersönlichkeit zukommt (2, 18 *καθὼς ἠκούσατε ὅτι ὁ ἀντίχριστος ἔρχεται καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν*). Erst in diesen Vielen gewinnt der geweihsagte Eine seine geschichtliche Wirklichkeit (4, 3); aber nach wie vor bleibt es dabei, dass diese Sym-

1) Die drei Briefe des Apostels Johannes, 4. Aufl. 1880, S. 14. Ähnlich auch Haupt: Der erste Brief des Johannes, 1869, S. 308 f. 311. 313.

2) Einleitung in das neue Testament, 3. Aufl. 1875, S. 689.

3) Vgl. übrigens Düsterdieck: Die drei johanneischen Briefe, I, 1852, S. XCIV.

4) Thiersch: Die Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. 1879, S. 252.



ptome antichristlichen Wesens in der Welt zugleich Symptome des letzten Endes sind (2, 18).

So gewiss dem Apokalyptiker eine konkrete Gestalt vorgeschwebt hat bei seinem Einen Antichrist, so gewiss dem Briefsteller eine bestimmte geschichtliche Erscheinung bei seinen vielen Antichristen. Da ihm nun aber der Inbegriff alles gottfeindlichen Wesens *κόσμος* heisst, wie denn auch die Antichristen aus dem *κόσμος* (4, 5) in den *κόσμος* (4, 1) gehen und dieser *κόσμος* sich, zwar nicht für den Verfasser,<sup>1)</sup> wohl aber gemäss der Schablone der historischen Auslegung in Heidenthum und Judenthum theilt, so stehen wir zunächst vor dieser allgemeinsten Alternative. In der That liess man den Brief auf der einen Seite gegen Juden (Löffler, 1784), gegen wieder abgefallene Judenchristen (S. G. Lange, 1797 und Eichhorn, 1810) gerichtet sein. Aber schon aus der eben gegebenen Charakteristik folgt, dass die Gegner Christen sind. Sie müssten demnach mindestens judenchristliche Häretiker sein (Semler, Schröckh, Knapp). Auf der andern Seite erschienen sie als Heidenchristen, also wohl heidnische Gnostiker (Michaelis, Kleuker, Bertholdt). Endlich konnten sie auch Beides, Juden- wie Heidenchristen, sein, in welchem Falle das zweite Capitel gegen einen andern Feind gerichtet wäre, als das vierte; man liess daher nur in letzterem den Gnosticismus (Doketismus), in anderen aber entweder Johannesjünger (Storr, 1786) oder Ebjoniten (Sander, 1851) bekämpft werden. Johannes — sagt schon Tertullian de praesc. 33) — in epistola eos maxime antichristos vocat qui Christum negarent in carne venisse et qui non putarent Jesum esse filium Dei: illud Marcion hoc Ebion vindicavit. Nun entbehrt aber eine derartige Zweispitzigkeit der Polemik, wie sie wenigstens noch für Johann Peter Lange eine ausgemachte Sache ist,<sup>2)</sup> in unserm durchaus einheitlichen Schriftstück jeglichen Anhaltspunktes. Sie ist fast so unwahrscheinlich, als die, einen ähnlichen Dualismus noch verwegener durchführende, Hypothese von Cludius, welcher den Brief als ein judenchristliches Werk begreifen wollte,

1) Haupt, S. 306.

2) Grundriss der Bibelkunde, 1881, S. 267. 281. 283 f.

dem aber eine gnostische Ueberarbeitung zu Theil geworden wäre.<sup>1)</sup> Gerade weil sie an sich nur eine einheitliche, durchaus als bekannt vorausgesetzte ist, wird die Irrlehre nicht eingehender beschrieben.

Da nun unter den beiden Stellen, welche als Signalement der Gegner von jeher auffielen und in Betracht gezogen wurden, die kürzere Formel (2, 22 *ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός*) möglicherweise auf den *ψιλὸς ἄνθρωπος* des Ebjonitismus, die längere (4, 2 *ὁ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι*) auf doketischen Gnosticismus zu weisen scheint, so hat man seit Lücke's eingehender Erwägung der Sachlage<sup>2)</sup> nur noch zwischen diesen beiden Annahmen die Wahl gehabt. Ja auch dieser Wahl ist man im Grunde bereits enthoben, seitdem der einzige ernstliche Versuch, die Spitze des Briefes gegen essäisches Judenchristenthum gerichtet sein zu lassen,<sup>3)</sup> als nicht bloss durch Pfeleiderer<sup>4)</sup> und Hilgenfeld<sup>5)</sup> widerlegt, sondern, sofern er ganz durch eine analoge Betrachtungsweise des Evangeliums bedingt war,<sup>6)</sup> als vom Verfasser selbst in eine allgemeine Retraction<sup>7)</sup> eingeschlossen betrachtet werden darf. Doch besteht daneben noch die wenigstens verwandte Hypothese Grau's, derzufolge die Irrlehrer geborene Juden und von der alexandrinischen Religionsphilosophie aus allmählich zu antinomistischen Folgerungen vorgeschritten gewesen wären.<sup>8)</sup> Dagegen denken nach dem Vorgange von Lücke, de Wette, Credner, Reuss u. A. Mangold,<sup>9)</sup> Späth,<sup>10)</sup> Haus-

1) Uransichten des Christenthums, 1808, S. 52 f.

2) Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, III, 1825. 3. Ausg. 1856.

3) Wittichen, Der geschichtliche Werth des Evangeliums Johannes, 1869, S. 68 f. 75 f.

4) Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1869, S. 414 f.

5) Ebend. 1870, S. 257 f.

6) S. 72 f.

7) Das Leben Jesu in urkundlicher Darstellung, 1876. S. VIII.

8) Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums. 1871, II, S. 244 f.

9) Bei Bleek a. a. O. S. 689.

10) Protestanten-Bibel, 1872, S. 261. 898.

rath,<sup>1)</sup> Schenkel,<sup>2)</sup> Rothe,<sup>3)</sup> Immer<sup>4)</sup> an Doketen, und nach dem Vorgange von Schleiermacher, Neander, Dorner, Düsterdieck, Ebrard weisen neuerdings noch Keim,<sup>5)</sup> Erich Haupt,<sup>6)</sup> Braune,<sup>7)</sup> Hoekstra,<sup>8)</sup> speciell auf Kerinth hin, Pfeleiderer<sup>9)</sup> sogar auf die basilidianische Gnosis. Ein Gegensatz besteht in diesem Lager übrigens in Bezug auf die Frage, ob die doketische Gnosis der Irrlehre zugleich mit Antinomismus und Libertinismus gepaart gewesen sei, wie Guericke,<sup>10)</sup> Thiersch,<sup>11)</sup> Ewald,<sup>12)</sup> Hilgenfeld,<sup>13)</sup> Lipsius,<sup>14)</sup> Weizsäcker,<sup>15)</sup> behaupten, B. B. Brückner,<sup>16)</sup> Huther<sup>17)</sup> leugnen.

Ohne Frage wird das Bekenntniss zur Gnosis den Gegnern wörtlich in den Mund gelegt (2, 4 *ὁ λέγων ὅτι ἐγνώκα αὐτόν*. Vgl. Clem. Recogn. 2, 22: qui Deum se nosse profitentur).<sup>18)</sup> Man achte aber auch darauf, welche Rolle das *γινώσκειν* überhaupt durch den ganzen Brief spielt, d. h. wie durchweg eine sittlich begründete und eingeschränkte Gnosis der intellektualistischen Aufgeblasenheit gegenübertritt,

1) Neutestamentliche Zeitgeschichte, III, S. 636. 641. 2. Aufl. IV, S. 456. 462.

2) Das Christusbild der Apostel, 1879, S. 193.

3) S. 9 f. 14 f.

4) Theologie des Neuen Testaments, 1877, S. 545.

5) Geschichte Jesu, I, S. 149 f.

6) S. 304 f.

7) Die drei Briefe des Johannes, 2. Aufl. 1869, S. 9.

8) Theologische Tijdschrift, 1867, S. 161.

9) A. a. O. S. 416.

10) Neutestamentliche Isaagogik, 2. Aufl. 1868, S. 472 f.

11) S. 251 f. 258 f.

12) Die johanneischen Schriften. I, S. 434.

13) Das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849, S. 322 f. Theol. Jahrbücher. 1855, S. 471 f. Zeitschrift für wiss. Theol., 1859, S. 426 f., 1870, S. 256 f. Einleitung in das N. T., 1875, S. 687 f.

14) Vgl. für das Folgende besonders Bibel-Lexikon, II, S. 502.

15) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 379.

16) De Wette's kurze Erklärung des Evangeliums und der drei Briefe Johannis, 5. Ausg. 1863, S. 350 f.

17) S. 14. 28. 207.

18) Keim, S. 150. Vgl. selbst Grau, S. 245.

wie bei Paulus 1. Kor. 8, 1. 2. Recht charakteristisch ist diess der Fall gleich 2, 3 *ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*, und abermals 2, 5 *ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμέν*. Die wahren Christen sind als solche zugleich die wahren Gnostiker (2. Joh. 1 *ἐγὼ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν*). Und zwar handelt es sich beiderseits um dasselbe Objekt, dem auch die Gnosis der Gegner gilt, um den Inbegriff aller Wahrheit (5, 20 *ἵνα γινώσκουμεν τὸν ἀληθινόν*), um den absoluten Gott selbst (2, 13. 14 *ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς*), concret ausgedrückt um den „Vater“ (2, 13 *ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα*). „Johannes will nämlich sagen: Ihr habt (in Christo) wirklich den absoluten Gott selbst erkannt, das absolute göttliche Ursein, nicht etwa bloss eine abgeleitete und untergeordnete Potenz (wie etwa den Demiurg der Gnostiker), wie die Gnostiker den katholischen Christen vorwarfen.“<sup>1)</sup> Die so im Briefe vertretene Gnosis besteht aber lediglich in einem praktischen Innwerden des Wesens Gottes (2, 29 *γινώσκετε ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται*. 3, 6 *πᾶς ὁ ἀμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτόν οὐδὲ ἐγνώκεν αὐτόν*), wovon weit verschieden ist was in der Welt Gnosis heisst (3, 1 *ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν*). In Weiterführung eines schon gestreiften paulinischen Gedankens (1. Kor. 8, 3) wird daher gesagt 4, 7 *πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν* und 4, 8 *ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*. Es giebt keine andere Erkenntniss Gottes, als die, dass wir ihn aus seiner, in der Dahingabe des Sohnes offenbar gewordenen, Liebe erkennen (3, 16 *ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν*. 4, 16 *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν*), ihm in der Liebe ähnlich werden (3, 19 *ἐν τούτῳ, d. h. an der Bruderliebe, γνωσόμεθα ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν*, vgl. 5, 2 *ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν*) und — wie vermitteltst eines Wortspiels mit *γινώσκειν* und *καταγινώσκειν* behauptet

1) Rothe, S. 66.

wird — im Bewusstsein der mit absoluter Erkenntniss verbundenen Macht seiner vergebenden Liebe das Schuldbewusstsein überwinden (3, 20 *ὅτι ἐὰν καταγινώσκη ἡμῶν ἡ καρδία ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα*). So ist wahre *γνώσις* schliesslich nichts Anderes als das Gefühl des Berührt- und Erfülltseins vom Geiste Gottes (3, 24 *ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν*, vgl. 4, 13 *ἐν τούτῳ γινώσκουμεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*), womit die Gabe sicherer Unterscheidung dieses Geistes vom Irgeiste selbstverständlich verbunden ist (4, 2 *ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*. 4, 6 *ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν... ἐκ τούτου γινώσκουμεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*).

Nehmen wir noch hinzu die abermals an paulinische Gedanken (2. Thess. 2, 3 f.) anstreichende Stelle 2, 18, wonach auch das Erkennen der Zeichen der Letztzeit Sache der Gnosis ist (*ὅθεν γινώσκουμεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν*), so haben wir alle Stellen betrachtet, in welchen das Wort *γινώσκειν* vorkommt. Nun wechselt aber mit dem *γινώσκετε* und *γινώσκουμεν* zuweilen ein *οἶδατε* und *οἶδαμεν* in Stellen, welche ganz demselben Zusammenhange angehören. Dem prä-tentirten esoterischen „Wissen“ der Gnostiker gegenüber tritt das nachdrückliche *οἶδατε πάντες τὴν ἀλήθειαν* (2, 20. 21). Und zwar ist auch dieses wieder ein Wissen um das Wesen Gottes (2, 29 *ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός ἐστιν*), um den Zweck der Sendung des Sohnes (3, 5 *οἶδατε ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ*. 5, 20 *οἶδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵκει*), um das eigene Sein aus Gott (5, 19 *οἶδαμεν ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμέν*), um den spezifischen sittlichen Charakter, welcher damit gesetzt ist (5, 18 *οἶδαμεν ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει*), um die *ζωὴ αἰώνιος*, in deren Besitz die Unsittlichen ebenso gewiss nicht sind (3, 15 *οἶδατε ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον*), als die Kinder Gottes schon jetzt darin stehen (5, 13 *ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζώην ἔχετε αἰώνιον*), um den ungehinderten und unbedingt seines Erfolges sicheren Gebetsverkehr mit Gott



(5, 15 *ἐὰν οἶδαμεν ὅτι ἀκούει ἡμῶν ὁ ἄνθρωπος αἰτῶμεθα, οἶδαμεν ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα*) und um das in Aussicht stehende Ziel einer vollen Gottähnlichkeit (3, 2 *οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα*). Aber wiewohl sonach auch die Kinder Gottes noch etwas vor sich haben, so wissen sie sich doch prinzipiell jetzt schon dem Todeszustande entnommen (3, 14 *ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν*), d. h. sie haben jene gnostische Auferstehung, welche 2. Tim. 2, 18 notirt wird, bereits gefeiert.

Nehmen wir diess Alles zusammen, so kann kaum noch ein Zweifel darüber bestehen, dass der Brief in der Aufstellung des richtigen Begriffes der *γνώσις* gegenüber einer geschichtlich gegebenen, aber falschen Form derselben seinen eigentlichen Mittelpunkt hat. Er wird geradezu unverständlich ohne einen solchen. Wenn aber *ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα* 2, 4 der Gnostiker ist, dessen Thesen der Briefsteller mit Antithesen beantwortet, so wird es geboten erscheinen, ähnliche Formeln ähnlich zu deuten. Dahin gehört nun aber zunächst 2, 9 *ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν*, womit der auf den Lichtkeim seines Geisteswesens stolze Gnostiker charakterisirt wird, welcher hoch über den Alltagsmenschen steht. Als gemeinsame Basis wird auch nach dieser Richtung der echt gnostische Satz *ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστίν* (1, 5) vorangestellt und mit dem negativen Parallelsatz *καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία* gegen jegliche Art von *σύγχυσις ἀρχικὴ*, wie sie später das basilidianische System mit sich führte, Protest eingelegt; sofort wird jener von der Gnosis metaphysisch und kosmologisch gefasste Gegensatz von *φῶς* und *σκοτία* ethisch umgedeutet (2, 8) und also gefolgert, dass nur wer den Bruder liebt, im Lichte wandelt (1, 7; 2, 9—11), und nur wer im Lichte wandelt den gnostischen Anspruch erheben darf *ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ*. Das diesem Satz 1, 6 vorangestellte *ἐὰν εἰπωμεν* weist wieder so bestimmt auf eine gnostische These hin, wie vorhin das zweimalige *ὁ λέγων*.

Aber auch dieses *ἐὰν εἰπωμεν* kehrt noch einmal wieder, und zwar mit dem Inhalte *ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν* 1, 8 und *ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν* 1, 10. Somit tritt als ein neuer Zug

im Porträt der Gegner der Anspruch hervor, keine Sünde zu haben. Auch die entschlossene Apologetik sieht sich hier an die „Pneumatiker des späteren Gnosticismus“ erinnert,<sup>1)</sup> welche ja in der Theorie wenigstens nicht mehr sündigen können; denn *ὁ μὲν πιστεύσας ἄφεσιν ἁμαρτημάτων ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου, ὁ δ' ἐν γνώσει γενόμενος ἄτε μηκέτι ἁμαρτάνων παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἄφεσιν τῶν λοιπῶν κομίζεται* (Excerpta ex propheticiis § 15). Wie aber Alles, was bei den Gnostikern verkehrt und verzerrt, bei den Christen in seiner reinen Gestalt auftritt, so wird auch diesen in einem gewissen Sinne Sündlosigkeit zuerkannt (3, 6 *πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει*, vielmehr ist er *δίκαιος* 3, 7); und zwar wird dieselbe damit begründet, dass die Christen aus göttlichem Samen gezeugt seien und dieser Same unvertilgbar in ihnen wohne und wirke (3, 9; 5, 18). Daraus ergibt sich, dass was hier in ethischer Wendung begegnet, im Munde der Gegner ein gangbares Wort gewesen sein muss, d. h. wir werden auf die echt gnostische Idee von der physischen Verwandtschaft der Pneumatiker mit Gott geführt.

Hier stehen wir freilich vor einem vielumstrittenen Punkte, der Vorstellung eines Gezeugtseins aus Gott, ja eines göttlichen Samens. Um gefährliche Folgerungen abzuwehren, wird behauptet, dieselbe stelle nur ein „Gemeingut der älteren christlichen Literatur“ dar<sup>2)</sup> und zu diesem Behuf auf Jak. 1, 21; 1. Petr. 1, 23 verwiesen.<sup>3)</sup> Aber dort ist nur von einem *ἐμφυτος λόγος*, der die Seelen erretten kann, die Rede; hier wird derselbe *σπορά ἀφ' ἑαυτοῦ* genannt, aus welcher die Christen wiedergeboren werden, wie sie nach Jak. 1, 18 auch geradezu aus Gott durch das Wort der Wahrheit geboren sind: lauter unter sich zusammenhängende,<sup>4)</sup> schliesslich auf eine Bilderrede Jesu zurückgehende (Luc. 8, 11), von der hier gegebenen Vorstellungsreihe aber um so weiter abliegende Ausdrücke. „Wer konnte bei dem *σπέρμα* Gottes ohne Weiteres an das Wort Gottes denken, welches hier

1) Grau, S. 246.

2) Wittichen, Der geschichtliche Werth, S. 75.

3) Weiss: Biblische Theologie des Neuen Test., 2. Aufl. S. 647.

4) W. Brückner: Zeitschrift für wissensch. Theol. 1874, S. 535.

ohnehin durch nichts angedeutet ist?“<sup>1)</sup> „Da es sich um ein Gezeugtsein aus Gott handelt, würde das Wort Gottes eine reine Abschweifung sein.“<sup>2)</sup> „Das Göttliche, daraus der neue Mensch erzeugt worden ist,“<sup>3)</sup> wird in unserem Briefe vielmehr direkt, ohne Umweg über die Vergleichung des Wortes mit einem Samen, als *σπέρμα* gedacht. Mit Recht hebt Hilgenfeld in dem Satze 5, 1 *πᾶς ὁ πιστεύων ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται* auch das Perfekt hervor, während ein *γεννᾶται* noch der paulinischen Lehre näher käme, insofern der Glaube für Paulus als Bedingung, hier dagegen als Folge der Gotteskindschaft erscheint.<sup>4)</sup> Es beweist nur Missverständnis des Sachverhaltes, wenn Huther dagegen geltend macht, dass nach 3, 14 die Christen gleich den nicht aus Gott Gezeugten „im Tode“ gewesen sind<sup>5)</sup> und nach 1, 7 erst durch das Blut Christi gereinigt werden müssen.<sup>6)</sup> Ebenso gut könnte man aus dem Zusammenhang der Heilslehre Calvin's die Unmöglichkeit beweisen wollen, dass er die Prädestination gedacht habe. Wenn erst die Bruderliebe das Bewusstsein gewährt, aus dem Tode in das Leben übergegangen zu sein, so wird das nicht bloss in einer Weise ausgedrückt, welche den unzertrennlichen Zusammenhang, in welchem der Begriff der göttlichen Zeugung mit demjenigen der Gnosis steht, abermals belegt (4, 7 *ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν Θεόν*), sondern es erscheint jene Bruderliebe auch anderswo unter dem Gesichtspunkt eines *ἀναγνωρισμός*, eines sich Findens der Gezeugten in der Liebe zum gemeinsamen Erzeuger (5, 1 *πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννῆσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ*). Gerade dass Einer liebt und in der Liebe sich bewusst wird, im Leben zu stehen (3, 14), ist mithin der Thatbeweis für sein Gezeugtsein aus Gott, und genau in derselben Abfolge steht von letzterer Ursächlichkeit nach 5, 4. 5

1) Hilgenfeld: Einleitung S. 691.

2) Hilgenfeld: Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, S. 262.

3) Huther, S. 175.

4) Zeitschrift für wissensch. Theol. 1863, S. 111 f., 1870, S. 262 f.

5) S. 183.

6) S. 27.

auch der weltüberwindende Glaube. Nur die in so begründetem Glauben und Lieben Zusammengeschlossenen sind es aber endlich auch, welche nach 1, 7 „Gemeinschaft mit einander“ haben und die reinigende Kraft des Blutes Christi fortdauernd erfahren. Wenn aber so der Begriff des Gezeugtseins aus Gott überall zu Grunde liegt, wo einfach εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ steht oder von Gotteskindschaft die Rede ist (3, 1. 2), so erhellt auch, was von den Ausdrücken τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου (3, 10) und εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου (3, 8) zu halten ist: nämlich nicht bloss, dass jener Ausdruck sich aus diesem erklärt,<sup>1)</sup> sondern dass auch zwischen ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν und dem, zufällig nicht stehenden, durch 3, 9 an die Hand gegebenen Ausdruck ἐκ τοῦ διαβόλου γεγέννηται kein Unterschied bestände.<sup>2)</sup> Dann aber ist die Lehre von einem doppelten Samen mindestens gestreift; an die dualistische Weltanschauung der Gnosis überhaupt erinnert ohnediess unvermeidlich schon der ἀπ' ἀρχῆς sündigende διάβολος (3, 8), welchem entsprechend τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου (3, 10) in Kain ihren Typus haben, dessen Sündenthat aus der Sündhaftigkeit seines ganzen Wesens hervorwuchs (3, 12). Insofern wenigstens spitzt sich der Gegensatz von θεός und κόσμος, welcher den ganzen Brief durchzieht (2, 16. 17; 3, 1; 4, 4. 5; 5, 19), in den Widerspruch zweier sittlichen Principien zu.

Nicht minder löst sich aber auch der metaphysische Gegensatz von Pneumatikern und Hylikern schliesslich in sittliche Contraste auf. Eben wurde gezeigt, wie nur der Liebende der wahre Gnostiker und eben darum auch der zweifellos von Gott Gezeugte ist. In deutlichem Widerspruch mit solchen, welche über dem ihnen als pneumatischen Samen vermeintlich aufgegangenen höheren Wissen die Liebe und das Rechtthun hintansetzen,<sup>3)</sup> schärft der Brief unermüdlich die Einheit von Erkenntniss und Leben ein (2, 3—5): nämlich, dass nur ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δικαίος (3, 7) und ἐκ τοῦ Θεοῦ (3, 10) ist, d. h. ἐξ αὐτοῦ

1) So auch Huther, S. 178.

2) Gegen Huther, S. 173.

3) Vgl. selbst Grau, S. 249.

γεγέννηται (2, 29), während ebenso gewiss jeder *ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν*, mag er sich seiner göttlichen Herkunft noch so laut rühmen, *ἐκ τοῦ διαβόλου* ist (3, 8). Daher das viele Reden von den *ἐντολαὶ τοῦ Θεοῦ*, in deren Haltung sich der wahre Gnostiker (2, 3) und aus Gott Gezeugte (5, 18) bewährt; von der Liebe, welche vorzugsweise zu diesen Geboten gehöre (2, 7—11; 4, 21), und an deren Erweis der rechte Gnostiker zu erkennen ist (4, 8), von der *κοινωνία* der Kinder des Lichtes, darin allein Sündenvergebung zu erlangen (1, 6. 7) und daraus die Irrlehrer gefallen sind (2, 19);<sup>1)</sup> vom Bleiben in dem, was wir von Anfang an gehört haben (1, 1—3. 5; 2, 7. 24; 3, 11); vom *εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ*, welches allen Jüngern der Liebe und nur ihnen zugesprochen wird (4, 16). Im Gegensatze zu der praktischen Lebensführung der Irrlehrer wird daher auch gewarnt vor der Welt und Allem, was in der Welt ist (2, 16. 17). Angebliche Christen nur sind es, die vor ihren darbenden Brüdern das Herz verschliessen können (3, 17). Sonach haben allerdings die Gegner sich Blößen auch auf der Seite des thätigen Christenthums gegeben, und zwar vornehmlich nach der Seite der Bruderliebe hin, so dass die Unvereinbarkeit eines lieblosen Wandels mit dem christlichen Namen aufs nachdrücklichste bezeugt werden musste (4, 20). Aber erst durch die nachgewiesene speziellere Zweckbeziehung gewinnt der praktische Gehalt des Briefes ein volles Verständniss und lassen sich die betreffenden Ermahnungen, welche sich sonst in einer befremdlichen Allgemeinheit bewegen und auch von der Annahme, die Irrlehrer hätten Streit und Spaltung in der Gemeinde angeregt, noch lange nicht alle gedeckt erscheinen,<sup>2)</sup> in ihrer konkreten Bedeutung, in ihrer geschichtlichen Motivirung erfassen.<sup>3)</sup>

1) Hoekstra, S. 163. 174. 185.

2) So Wolf: Commentar zu den Briefen St. Johannis, S. 196.

3) Entscheidend sprechen für diese Auffassung auch die Parallelen Hilgenfeld's (Zeitschr. 1870, S. 257f., Einl. S. 687) aus dem alexandrinischen Clemens, welcher dem libertinischen Extrem der Häresien das *ἀδιαφύγως ἤν* nachsagt (Strom. III, 5, 40; vgl. Iren. I, 26, 3) und meint: *τοῖς ἀδίκοις καὶ ἀκατέσι καὶ πλεονέκταις καὶ μοιχοῖς τὰ αὐτὰ πράσσοιτες Θεὸν ἐγνωκέναι μόνον λέγουσιν* (III, 4, 31); aus Irenäus dem-



Mit Recht fragen Pfleiderer<sup>1)</sup> und Hilgenfeld<sup>2)</sup>, denen das Verdienst zukommt, diesen für das Verständniss des sowohl gnostischen wie antignostischen Charakters unseres Briefes entscheidenden Punkt nachdrücklich betont zu haben, wieso denn essenische Ebioniten, Leute, deren ganze Richtung von jeher zumeist auf das Praktische gegangen war und in ängstlicher Gewissenhaftigkeit am Gesetzesbuchstaben festhielt, dazu gekommen sein sollten, so arge Sünder zu werden, dass ihnen antinomistischer Libertinismus, Weltliebe, Genussucht, Geiz, Hartherzigkeit nachgesagt und ausdrücklich die Sünde als Gesetzwidrigkeit definirt werden musste. Half sich früher Wittichen mit der Unterstellung, die angeblichen Judenchristen hätten sich für ihre Enthaltung von Fleisch und Wein sonstwie schadlos zu halten gewusst,<sup>3)</sup> so bleibt Grau bei der blossen Behauptung stehen, sie hätten sich eben der unbequemen Schranken des Gesetzes irgendwie entledigen wollen.<sup>4)</sup> Während aber Zug für Zug dem Bilde der essenischen Ebioniten widerspricht und die Polemik des Briefstellers keinerlei Aehnlichkeit mit Col. 3, 16—23 aufweist, stimmt die ethische Charakteristik 1. Joh. 1, 8; 2, 15—17; 4, 20 um so auffälliger mit dem 1. Tim. 6, 4 ff., 2. Tim. 3, 2 ff. entworfenen Bilde der Gnostiker überein. Weitere Züge, welche die Irrlehrer des johanneischen Briefes mit denjenigen der Pastoralbriefe gemein haben, sind schon anderswo hervorgehoben worden.<sup>5)</sup> Hier wie dort haben wir es zu thun mit der Gnosis, welche in allen Gestalten eine der gemeinen Moral überlegene Vollkommenheit der Erkennenden predigte,

zufolge die Valentinianer die ἀγαθή, πράξις zwar als nützlich für die Psychiker hinstellen, αὐτοὺς δὲ μὴ διὰ πράξεως ἀλλὰ διὰ τὸ φύσει πνευματικοὺς εἶναι πάντῃ τε καὶ πάντως σωθήσεσθαι δογματίζουσιν (Haer. I, 6, 2); aus Ignatius, welcher von den Gnostikern sagt: περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας οὐ περὶ ὀρφάνων οὐ περὶ θλιβομένου οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου οὐ περὶ πεινῶντος ἢ

1) S. 413. 416.

2) Zeitschr. S. 258. Einl. S. 688.

3) S. 80.

4) S. 243.

5) Die Pastoralbriefe, 1880, S. 148.

in ihren antinomistischen Verzweigungen aber, wie solche nur in unserem Briefe, noch nicht in den Pastoralbriefen, bemerkbar werden, das Bewusstsein um die Sünde leicht ganz abstreifen konnte.<sup>1</sup>

In der That scheinen die Gnostiker unseres Briefes die Sünden der zur vollen Erkenntniss Geförderten geradezu für indifferent erklärt zu haben. Die Vollkommenheit war frei vom Gesetz. Dem gegenüber wird 3, 4 jede Sünde für *ἁνομία*, d. h. für positive Uebertretung des göttlichen Willens erklärt. Wenn Neander<sup>1)</sup> und Huther<sup>2)</sup> eine Beziehung auf Antinomismus nur zugeben wollten, falls umgekehrt jede Gesetzesverletzung für Sünde erklärt wäre, so erfüllt die Stelle 5, 17 dieses ihr Begehren, indem der Briefsteller hier, den Inhalt von 3, 4 wiederholend, schreibt: *πᾶσα ἁδίκη ἀμαρτία ἐστίν*.

Mit Recht ist daher behauptet worden, dass sich auch der Begriff der Sünde durch den Gegensatz zu den Gnostikern bestimme.<sup>3)</sup> Nicht aber dürfte dann der Begriff der Sünde zunächst in den Abfall vom Glauben und von der Bruderliebe gesetzt werden.<sup>4)</sup> Wäre solches seine Meinung, so hätte der Briefsteller gesagt, Sünde sei der Abfall, nicht aber der Gesetzesbruch.<sup>5)</sup> Der Abfall mag der volle Ausdruck, der Gipfel der vollbrachten Sünde sein;<sup>6)</sup> er ist die „Sünde zum Tod“ 5, 16, welche das Band mit der Lebensquelle zerschneidet.<sup>7)</sup> Das Wesen der Sünde aber liegt in der übermüthigen Verleugnung des göttlichen Gesetzes, in der souveränen Hinwegsetzung über die sittliche Weltordnung.

Daher wird denn auch die Beziehung der Erscheinung Christi auf die letztere oft und stark hervorgehoben. Der

1) Geschichte der Pflanzung und Leitung etc. 5. Aufl. S. 494.

2) S. 14.

3) Späth, S. 907 f.

4) A. Zahn: De notione peccati quam Johannes in prima epistola docet commentatio, 1872, S. 12 f.

5) Ströbel: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1873, S. 703.

6) Langen: Theol. Litteraturblatt, 1873, S. 341.

7) Späth, S. 916 f.

Zweck des Kommens des Sohnes Gottes war *ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἄρῃ* (3, 5). Die libertinistischen und antinomistischen Gnostiker sollen sich nicht einbilden, Christus irgendwie zu kennen, weil (3, 6) *πᾶς ὁ ἀμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτὸν* (vgl. 3. Joh. 11 *ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν*). Damit haben wir endlich wieder den Ausgangspunkt unserer Untersuchung, die Christologie, erreicht. In dieser Beziehung dürfte behufs einer richtigen Auffassung der Antithese unseres Briefes die sicherste Handleitung Ignatius bieten, sofern derselbe mit Ausdrücken, welche an die unseres Briefes verwandtschaftlich anklängen, zugestandenermassen eine ganz bestimmte dogmatische Position des Gnosticismus, nämlich den Doketismus, angreift. So wenn von Christus angelegentlichst bezeugt wird, dass er *ἀληθῶς ἐγεννήθη* (ad Trallian. 9, 1) und *ἀληθῶς ἔπαθεν καὶ οὐ δοκῆσει, ὡς καὶ ἀληθῶς ἀνέστησεν ἑαυτόν* (ad Smyrn. 2); wenn Christus der *ἐν σαρκὶ γινόμενος θεός* heisst (ad Ephes. 7, 2) und der Hauptfeind des Christenthums als der *μὴ ὁμολογῶν αὐτὸν σαρκοφόρον* (ad Smyrn. 5, 2) und desshalb auch das Mysterium der Eucharistie verwerfend (ad Smyrn. 7, 1) beschrieben wird. Sind somit ganz ähnliche Kundgebungen aus dem nachapostolischen Zeitalter antidoketisch zu fassen, so wird man von vornherein geneigt sein, auch der Stelle 1. Joh. 4, 2 eine ähnliche, ohnediess zunächst liegende, Deutung zu geben und nach ihr nicht bloss die ähnlich klingenden und schon an und für sich auf dasselbe Resultat führenden Stellen 3, 8 (*ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) und besonders 2. Joh. 7 (*πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος*), sondern auch unbestimmtere Formulirungen zu erklären, wie 2, 22 (*ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστιν ὁ Χριστός*); 4, 3 (*ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν*). 15 (*ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς Χριστός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*); 5, 1 (*ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*). Anstatt von solchen allgemeinen Formeln Anlass zu nehmen, auch die bestimmt präcisirten zu verallgemeinern,<sup>1)</sup> hat von seinem früheren Standpunkte

1) So Bleek, S. 688.

aus selbst Wittichen aus 4, 2 die Thatsache einer dualistischen Christologie der 'Gegner constatirt.<sup>1)</sup> Dann aber steht sofort auch fest, dass wir es nicht etwa mit dem Verhältnisse der göttlichen Weltidee zu dem geschichtlichen Jesus,<sup>2)</sup> sondern mit jener gnostischen Doppelpersönlichkeit zu thun haben, welche einerseits ein himmlisches Wesen, einen *ἄνω Χριστός* setzt, der aber nicht wahrhaft Mensch werden, nicht *ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι* kann, andererseits einen irdischen, geschichtlichen Menschen *Ἰησοῦς*, welcher nur scheinbar mit dem *υἱὸς τοῦ θεοῦ* identisch, also nicht in Wahrheit *ὁ Χριστός* ist. Letztere Seite an der Sache wird 2, 22, erstere 4, 2 hervorgehoben, das Ganze mit der Lesart *λύειν τὸν Ἰησοῦν* 4, 3 (Vulgata: qui solvit Jesum). Damit hängt dann aber auch aufs Innigste die Erklärung der beiden schwierigen Stellen 1, 1—4 und 5, 6 zusammen. Jene betont gleich von vornherein gegenüber aller doketischen Neuerung und in auffälliger Parallele mit Ign. ad Polyc. 3, 2 (*προσδόκα τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμῶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆν, τὸν δι' ἡμῶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμῶς ὑπομείναντα*), dass das uranfängliche Leben in wirklich sinnenfälliger Gestalt erschienen, der Christenheit gleichsam handgreiflich geworden sei (*ὁ ἀκηκόαμεν, ὃ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν*);<sup>3)</sup> diese bezeugt, dass der Christus sich nicht etwa bloss bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabgelassen, dagegen die Vorstellung eines blutigen Leidens von dem Gottessohne fernzuhalten sei (*οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ ἐν τῷ αἵματι*)<sup>4)</sup>, und dieses Bekenntniss zu dem *ἐλθῶν δι' ὕδατος καὶ αἵματος* hat eben in dem Nachdruck seinen Grund, womit der Brief an die reinigende Kraft des *αἷμα τοῦ υἱοῦ τοῦ*

1) S. 69.

2) So früher Wittichen, 68 f. 78. Vgl. dagegen Hilgenfeld: Zeitschr. 1870, S. 259. Einleitung, S. 689.

3) Erdmann, Huther, Hoekstra, S. 166.

4) So Erdmann, Myrberg, Weiss, Braune, Huther, Rothe, Pfleiderer (Zeitschr. für wiss. Theol. 1869, S. 420), Hilgenfeld (ebend. 1870, S. 260. Einl. S. 684. 689), Lipsius (S. 502), ja selbst Wittichen (S. 70. 78) und Grau (S. 247).

θεοῦ (1, 7; vgl. 2, 2; 3, 5; 4, 10) appellirt. Es ist ohne Zweifel das Abendmahl, in welchem diese Reinigung von der beim Gang durch das Leben unvermeidlichen Beschmutzung sich vollzieht (Joh. 13, 10). Die Gnostiker nun verwerfen zwar keineswegs an sich das Mysterium,<sup>1)</sup> wohl aber konnten sie bei ihren doketischen Voraussetzungen seine reinigende Kraft nicht aus dem blutigen Sühnetode des Sohnes Gottes herleiten. Daher die Betonung der Thatsache, dass dieser wie mit dem Wasser der Taufe, so auch mit dem Blute des Kreuzestodes gekommen ist, die gnostische Doppelpersönlichkeit sich also nicht etwa vor dem Leiden wieder aufgelöst hat.<sup>2)</sup> In vollem Ernste also ist er ἐν σαρκί gekommen (4, 2). Nur diesen Ἰησοῦς Χριστός kann man mithin in praktisch fruchtbringender Weise, d. h. so dass Sündenreinigung damit verbunden ist, als den υἱὸς τοῦ Θεοῦ bekennen, und da die Sohnschaft Jesu auch die Vaterschaft Gottes in sich schliesst, so hat man in diesem Sohne zugleich auch den Vater (2, 23) und eben damit das ewige Leben. Denn οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος (5, 20). „So halten die Johannes-Briefe gegen Gnostiker die alte Kirchenlehre aufrecht, dass Jesus der Sohn Gottes ist (1. Joh. 4, 15; 5, 5; vgl. 4, 2), und setzen das Gebot Gottes darein, dass man an den Namen seines Sohnes Jesu Christi glauben und einander lieben soll“ (1. Joh. 3, 23).<sup>3)</sup>

Nur noch eine Instanz bliebe anlässlich der christologischen Antithese zu besprechen — die Beziehung auf Kerinth und damit eine letzte Möglichkeit, die judaistische Adresse der Polemik zu retten. Ohne Zweifel baute sich Kerinths Lehre<sup>4)</sup> auf alexandrinischer Grundlage auf, von wo aus er zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer oder Gesetzgeber unterschied. Damit sollte freilich der jüdische Monotheismus keineswegs verleugnet sein. Vielmehr schritt Kerinth nur

1) Steitz: Jahrbücher für deutsche Theol. IX, 1864, S. 466 ff.

2) Hoekstra, S. 161.

3) Hilgenfeld: Einl. S. 690.

4) Vgl. darüber Lipsius: Der Gnosticismus. 1860, S. 58. 81 ff. 110. 141. Zur Quellenkritik des Epiphanius, 1865, S. 115 f. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, 1875, S. 39 f. 46 f. 161. 175.



von der im neutestamentlichen Zeitalter fast allgemeinen Annahme, dass sowohl Welterschöpfung als insonderheit auch Gesetzgebung durch Engel vermittelt seien, zu der Behauptung fort, einer dieser *ἄγγελοι κοσμοποιοί* habe im Auftrage des Allvaters jene beiden Werke ausgerichtet, während wohl andere Engel die Propheten inspirirt haben. Jedenfalls waren sie sämmtlich unvollkommene Wesen. Daher auch die *ὑπὸ δυνάμεως τινος ἀγγελικῆς* geschaffene Welt mangelhaft ausgefallen (Philos. X. 13, al. 21) und die echte Lehre beständiger Verfälschung ausgesetzt ist. Aus dem nur relativ Vollkommenen macht dann Epiphanius etwas positiv Unvollkommenes, wenn er im Geiste Kerinth's *τὸν νόμον δεδωκότα οὐκ ἀγαθόν* nennt (Haer. 28, 2). Im Gefolge dieser dualistischen Gotteslehre geht nun aber eine dualistische Christologie, indem auch der Messias, welcher die echte Lehre von Neuem offenbart, beiden Ordnungen angehört, der irdischen Welt, darin er auftrat, und der überirdischen, welcher er entstammte. Fraglich bleibt gleichwohl, ob Kerinth selbst schon jene Doppelpersönlichkeit gelehrt habe, welche dann der ganzen gnostischen Christologie zu Grunde liegt. War diess der Fall, so kann man wenigstens die Hauptstellen 1. Joh. 2, 22 und 4, 2 direkt auf die, ihm im Anschlusse an Irenäus von Epiphanius (Haer. 28, 1) beigelegte Meinung beziehen, *οὐ τὸν Ἰησοῦν εἶναι τὸν Χριστόν*. Denn mit dem ursprünglichen Judaismus verbinden den Archihäretiker immer noch seine Aufstellungen über den Menschen Jesus, welcher Sohn Joseph's und Maria's ist, geboren wie andere Menschen, ihnen aber überlegen durch Gerechtigkeit und Weisheit. Eine specifische Veränderung ging in demselben vor mit dem Moment der Taufe, welcher auf Grund des synoptischen Berichtes vorgestellt wird. Man erkennt hier die weiteren Fortschritte, zu welchen sich das dogmatisirende Judenchristenthum mit der Zeit entschloss. Zwar wird es Missverständnis des Irenäus (I, 26, 1) sein, wenn der in der Taufe vom höchsten Gott kommende Aeon Christus sich mit ihm verband. Im ursprünglichen Aufrisse war es bloss das *πνεῦμα* Gottes, welches aus der überweltlichen Sphäre auf Jesus herabstieg, um ihn zum Wunderthun und zu der nunmehr anhebenden Verkündigung des *ἄγνωστος πατήρ* zu

befähigen. Das wäre noch immer keine Dokese. Dagegen war es ein Neues und würde zu 1. Joh. 5, 6 stimmen, wenn sich nach Kerinth jenes höhere Prinzip vor dem Leiden wieder zurückzog gen Himmel; eine Folgerung, welche möglicher Weise auch die späteren Ebioniten aus ihrer Lehre, dass in Jesus der Urmensch erschienen sei, hätten ziehen können,<sup>1)</sup> thatsächlich aber nicht gezogen haben.<sup>2)</sup> Die Auferstehung endlich wird unter solchen Umständen werthlos. Nach dem ursprünglichen Aufriss hat Kerinth dieselbe als schon geschehen geleugnet, dagegen als noch geschehend an das letzte Ende verlegt, wo gleichzeitig mit allen Todten auch Christus aufersteht.

Die Eschatologie Kerinth's war nach den Zeugnissen des römischen Gajus und des alexandrinischen Dionysius bei Euseb (III, 28, 1—5) sehr ausgebildet. Das zukünftige Gottesreich werde Jerusalem zum Mittelpunkte haben und seinen Mitgliedern eine Fülle sinnlicher Freuden bieten. Damit befände man sich wenigstens im Allgemeinen auf der Spur des apokalyptischen Johannes, während Kerinth mit den meisten der sonst angeführten Lehrpunkte im entschiedenen Widerspruche mit dem Evangelium und den Briefen stände. Die Tradition lässt daher diese Werke geradezu gegen ihn gerichtet sein. und schon Irenäus (III, 11, 1) bringt ihn auch in persönlichen Gegensatz zum Apostel, welcher sogar aus dem Badehause entläuft, um nicht mit dem darin befindlichen Erzketzer von der Strafe des Himmels getroffen zu werden (III, 3, 4). Aber in dem hier in Betracht kommenden Sinne verwendbar wird diese Tradition doch nur dann, wenn man die dem ephesischen Apokalyptiker bezeugte Feindschaft gegen einen Lehrer, der mit ihm selbst zwar den Chiliasmus gemein hatte, in Bezug auf die Gotteslehre und Christologie aber differirte, unmittelbar auf den Briefsteller und Evangelisten übertragen zu dürfen meint. Aber auch abgesehen von den enormen Schwierigkeiten der Johannesfrage, fehlen in unserem Briefe alle Andeutungen in der Richtung sowohl des Chi-

1) Wittichen, S. 78. Vgl. auch Rothe, S. 176.

2) Vielmehr liessen nach Epiphanius (Haer. 30, 3) manche Ebioniten den in Jesus erschienenen Adam gekreuzigt werden.

lasmus als auch jener eigenthümlichen Gottes- und Engel-  
lehre, die den Kerinth auszeichnete.<sup>1)</sup> Ueberhaupt konnte  
man — und das gilt von der Beziehung auf Kerinth so gut  
wie von der auf Ebionitismus — die Gegnerschaft unseres  
Briefstellers kaum unglücklicher verkennen, als wenn man  
von ihr die Identität von Judenthum und Christenthum,<sup>2)</sup> ja  
sogar die Forderung der Beschneidung<sup>3)</sup> vertreten sah. Jede  
Beziehung auf jüdische Gegnerschaft wird im Grunde schon  
verwehrt durch das Schlusswort, auch bei der weitesten Fas-  
sung seines Sinnes: *φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων* (5, 21).  
Idololatrie wäre unter allen Umständen nur die durchaus  
schiefe und missverständliche Bezeichnung einer von Seiten  
des Judenthums drohenden Gefahr. Aber auch vor Theil-  
nahme am heidnischen Götzendienst war kaum noch zu war-  
nen.<sup>4)</sup> Wohl aber gehören die gnostischen Phantasiegötter  
zu den *εἰδώλων*<sup>5)</sup> oder sind vielleicht sogar ausschliesslich mit  
diesem Ausdruck gemeint.<sup>6)</sup> Die wirkliche Antithese des Briefes  
betrifft somit den Doketismus. Mag derselbe an sich immer-  
hin „keine Partei, sondern nur ein gemeinsames Merkmal  
gnostischer Schulen“ bezeichnen,<sup>7)</sup> so unterscheidet sich doch  
der Doketismus, wie ihn der Johannesbrief voraussetzt, selbst  
von demjenigen der sonst so verwandten Ignatiusbriefe darin,  
dass bei ihm nirgends eine Spur von jüdisch-gesetzlichem  
Leben unterläuft, wie in diesen (Magn. 8: *ζῆν κατὰ νόμον  
Ἰουδαϊκόν*), vielmehr gerade das Gegentheil, Antinomismus,  
als stehender Zug in seinem Porträt erscheint.

Die Gnosis unseres Briefes hat somit jene judaistische Ver-  
puppung, in welcher der Gnosticismus noch in den Epheser-  
und Kolosser-, ja scheinbar sogar noch in den Pastoralbriefen,

1) Pfeiderer, S. 418.

2) Wittichen, S. 78.

3) Wittichen, S. 76. 79.

4) Gegen Lücke, Baumgarten-Crusius, Erdmann, Düster-  
dieck und Rothe, S. 210.

5) So Ebrard, Braune, Lipsius und Huther, S. 269. 274.

6) So Rickli, Sander, Haupt, Späth, Grau, Thiersch: Ver-  
such zur Herstellung, S. 241. Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 258.

7) Wittichen, S. 72.

auftritt, bereits hinter sich. Dem Briefsteller erscheint die von ihm bekämpfte Irrlehre im Lichte einer Novität, und in der Weise der sich gestaltenden katholischen Kirche, als einer durch die *κοινωνία* mit den Aposteln vermittelten *κοινωνία* mit Gott (1, 3),<sup>1)</sup> führt er gegen jene eine Art von Präskriptionsbeweis.<sup>2)</sup> Nicht eine *ἐντολή καινή*, sondern ein *παλαιά ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς* (2, 7, vgl. 2. Joh. 5), also eine altüberlieferte von jeher vernommene Lehre (2, 24 *ὁ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς*, vgl. 2. Joh. 6) macht er der Neuerung gegenüber geltend, und zwar weiss er sich dabei als Vertreter einer geschlossenen Gemeinschaft, zu welcher sich alle Gotteskinder halten (4, 6 *ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν*). Wer als „Fortschrittsmann“ die so gezogenen Grenzen überschreitet und nicht „bleibt in der Lehre“ (2. Joh. 9 *πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*), wer geradezu eine andere Lehre bringt, der soll von jeder Bezeugung christlicher Brüderschaft ausgeschlossen sein (2. Joh. 10). So antwortet dem hochmüthigen Separatismus der Gnostiker auch seinerseits zurückstossend das erstarkte Selbstgefühl der Gemeinde. Weit entfernt einen Unterschied höherer *γνώσις* und vulgären Gemeindeglaubens anzuerkennen, sagt der Briefsteller nicht bloss in einem Athem *ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν* (4, 16), sondern auch die *πίστις* selbst schon ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (5, 4), und zwar der Glaube an den Sohn Gottes (5, 10) oder an den Namen des Sohnes Gottes (3, 23; 5, 13) in dem oben entwickelten Sinne. In dieser Weltüberwindung durch den Glauben ist somit auch die Ueberwindung des Gnosticismus eingeschlossen. Es hat harte Kämpfe gekostet, deren Spuren noch 4, 4; 5, 16 zu Tage treten.<sup>3)</sup> Jetzt aber stehen die Gnostiker draussen (2, 19) und bilden ihre eigenen Konventikel,<sup>4)</sup> was jedenfalls erst im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts geschehen konnte.<sup>5)</sup>

1) Hoekstra, S. 160f. 163.

2) Lipsius: Bibel-Lexikon, S. 502.

3) Späth, S. 898. 911. 916f.

4) Thiersch: Kirche im apost. Zeitalter, S. 252. 259.

5) Vgl. selbst Huther, S. 34.

Zu den Merkmalen einer schon entwickelteren Gnosis ist aber auch Alles zu rechnen, was den Eindruck bezeugt, welchen die gegnerischen Aufstellungen auf den Verfasser selbst machten, der sich in gnostischen Begriffen, Gedanken und Formen bewegt, ähnlich wie in neuerer Zeit die Gegner Hegel's in hegelistischen.<sup>1)</sup> Dahin gehört ausser den nachgewiesenen Vorstellungsreihen vom doppelten Menschen-geschlecht und von dem göttlichen Samen in den Gottes-kindern auch die Idee von der spezifischen und ausschliesslichen Geistessalbung dieser letzteren. Denn mag nun das *χρῖσμα* 2, 20. 27 bloss ein symbolischer Ausdruck für den heiligen Geist sein, wie die gewöhnliche Auslegung will (vgl. S. 150), oder einen Zustand, eine Verfassung bezeichnen, darin die Christen durch einen bestimmten Weiheakt — also etwa nach Ewald<sup>2)</sup> und Wolf<sup>3)</sup> die Taufe<sup>4)</sup> — versetzt werden, so dass sie, zu geistlichen Priestern gesalbt (vgl. Exod. 29, 7; 1. Petr. 2, 5), von jetzt ab nichts Neues mehr lernen, sondern als Eingeweihte nur zu bestimmterem Bewusstsein ihres Besitzes erhoben werden können<sup>5)</sup>: auf jeden Falle wird, was bei den Gnostikern als absonderliche Geistesweihe erscheint, hier in das gewöhnliche Gemeindebewusstsein verlegt, wobei der Verfasser sich an 1. Kor. 2, 10. 12 anschliesst und was dort gegen hellenischen Wissensstolz gesagt ist gegen häretischen Geistesdünkel wendet.<sup>6)</sup>

Nach diesem Befunde bedarf die lange Zeit vorgetragene

1) Hilgenfeld: Zeitschr. S. 261. Einl. S. 690 f.

2) S. 473.

3) S. 81.

4) Vgl. Oekumenius: *ἐλάβετε διὰ τοῦ βαπτίσματος τὸ χρῖσμα τὸ ἑρὸν καὶ διὰ τοῦτον τὸ εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν ὁδηγοῦν ὑμᾶς θεῖον πνεῦμα* mit Bezug auf die alte Sitte, die Täuflinge zu salben (Tertull. de bapt. 7). Gehört dieselbe freilich „noch nicht dem apostolischen Zeitalter an“ (Huther, S. 135), so wäre diess nach allem Obigen noch keine Instanz gegen die Richtigkeit der Auslegung, und ebensowenig verfängt die Behauptung, der Ausdruck *χρῖσμα* ergebe sich aus dem Gegensatz des Christen zum *ἀντίχριστος*, wie der Ausdruck *σπέρμα* aus der Vorstellung von der Geburt aus Gott (ebend. S. 27).

5) Huther, S. 145.

6) Immer, S. 544.



Behauptung, wonach polemische Beziehungen im Briefe höchstens nur beiläufig erscheinen und an dem positiven Grundstocke desselben nichts alteriren,<sup>1)</sup> einer gründlichen Revision. Die wenigen Stützpunkte, welche diese Meinung in 2, 21; 4, 4 sucht, sind nur scheinbarer Natur,<sup>2)</sup> in Wahrheit aber sämtliche Ermahnungen des Briefes durch den nachgewiesenen Gegensatz bedingt. Der ganze Brief verdankt somit seine Existenz zuvörderst nur der sich aufdringenden Nothwendigkeit eines Kampfes für die Heiligthümer des von den Aposteln her ererbten, alt überlieferten Christenglaubens im Gegensatze zu der blendenden Neuerung, welche von der Gnosis ausging. Diese wird bereits als eine am geistigen Horizonte der Zeit weithin bemerkliche Erscheinung beschrieben, die allerorts von sich reden macht (4, 5 *ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει*). Es ist höchste Zeit, die Leser dagegen sicher zu stellen. *Τεκνία, μηδεὶς πλανᾷτω ὑμᾶς* (3, 7): hierin fasst sich der ganze Inhalt des Briefes zusammen. *Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς* (2, 26): diese Worte drücken präcis sein wahres Motiv aus.<sup>3)</sup> Es liegt somit kein Hinderniss vor, an die Gnosis zu denken, wie sie etwa war zur Zeit, als die Systeme des Saturnilos und Basilides auftraten. Speziell entspricht das *σπέρμα θεοῦ* als gnostischer Schulausdruck der ophitischen und valentinianischen Vorstellung, derzufolge das Geistige und Göttliche samenartig in einen Theil der Menschheit gelegt ist und hier zur Entwicklung gedeiht (Iren. I, 6, 4; Tertull. de anima 11).

Bei der Frage endlich, ob dieser Standpunkt identisch sei mit der antignostischen Haltung des Evangeliums, kann im Ernst nur die von Hoekstra vertretene Aufstellung in Betracht kommen, wonach der Briefsteller der Gnosis noch weniger einräume als der Evangelist und sich namentlich nicht zu dessen Logoslehre erheben könne, die er daher konsequent umgehe, wie auch die entschieden gnostischen Ausdrücke *εἰδέναι τὸν θεόν* oder *τὸν υἱόν*, *θεορεῖν τὸν θεόν* oder *τὸν*

1) Baumgarten-Crusius; Meyer, Lücke, Bleek, Haupt, S. 309.

2) Wittichen, S. 68.

3) So auch A. Zahn, S. 3.

*vision*, während die Beweise für das *γινώσκειν τὸν θεόν* immer von rein praktischer Natur sind (2, 3. 4; 4, 6—8; 5, 20).<sup>1)</sup> Richtig ist jedenfalls, dass die kühnen Spitzen, bis zu welchen der individuelle Gnosticismus des Evangelisten fortläuft, mehr oder minder abgestumpft, die Umrisse des johanneischen Lehrgebäudes überhaupt auf das Niveau eines gewissen Gemeindeglaubens reduziert sind, wie ja andererseits auch die Anknüpfungspunkte, welche möglicher Weise — denn die Frage soll hier nicht berührt werden — der Montanismus im Evangelium finden konnte, vermieden werden. Nicht der Geist, sondern Christus allein heisst *παράκλητος*, und nicht eine weitergehende Offenbarung durch den Geist, wie Joh. 14, 16—21. 26; 15, 26; 16, 7. 8. 12—15, wird in Aussicht gestellt, sondern die *διδασχὴ* des Geistes umfasst bloss *ὁ ἠκούσαμεν ἀπ' ἀρχῆς* (2, 24), so dass auch der Briefsteller selbst seinen Lesern nichts Neues sagen kann (2, 20. 27).

Das in Rede stehende Verhältniss wird jetzt gewöhnlich so ausgedrückt, Johannes bringe das wahre Wesen des Christenthums in Briefe mehr antithetisch, im Evangelium mehr thetisch zur Darstellung. So Haupt,<sup>2)</sup> Keim,<sup>3)</sup> Wittichen,<sup>4)</sup> Lipsius,<sup>5)</sup> Pfleiderer,<sup>6)</sup> Mangold.<sup>7)</sup> Im Allgemeinen ist dieser Satz auch unbestreitbar richtig. Doch trägt er einige Ergänzung durch die Beobachtung, zu welcher Hilgenfeld<sup>8)</sup> und H. Lüdemanu<sup>9)</sup> anleiten, wenn sie darauf aufmerksam machen, dass das Evangelium mehr antijudaistisch, der Brief mehr antignostisch sei. Aber neben dem Antijudaismus eignet dem Evangelium zugestandenermaassen gleichfalls ein antithetisches Verhältniss gegenüber dem Gnosticismus, vielleicht auch — denn darüber soll hier ebensowenig entschieden werden — gegenüber dem Johannes-

1) S. 150. 168 f. 182.

2) S. 318 f.

3) Geschichte Jesu, I, S. 149.

4) S. 81.

5) Bibel-Lexikon, II, S. 503.

6) S. 421.

7) Bei Bleek, S. 685.

8) Zeitschrift für wissensch. Theol. 1870, S. 263.

9) Jahrbücher für prot. Theol., 1879, S. 572.

jüngerthum, Samariterthum, Heidenthum, sowie auch gegenüber gewissen innerkirchlichen Erscheinungen.<sup>1)</sup> Ohne Zweifel wird man, um das Verhältniss richtig zu fassen, sagen müssen, es werde dieselbe Wahrheit des Christenthums im Briefe im ausgesprochenen Gegensatze zu einer bestimmten und hervorragenden Zeiterscheinung dargestellt, welche im Evangelium sich mit allen, irgendwie in Betracht kommenden, Faktoren des religiösen Zeitbewusstseins auseinandersetzt. Auch diese Auseinandersetzung ist eine polemische, aber die zündenden Strahlen verbreiten sich in der ganzen Runde, gehen von einem Centrum aus, und diess eben gewährt hier mehr den Eindruck des Harmonischen und Positiven. Das Evangelium ist eine nach allen Seiten mit Brustwehr, Wall und Thurm umgebene Festung; der Brief eine einzelne Höhe, aufgeworfen, um feindlich nach einer bestimmten Richtung hin zu wirken.

Bei solcher Sachlage hat es allerdings einen Sinn, zu fragen, ob unser Brief überhaupt ursprünglich als Brief gemeint sei. Zwar das ganze Alterthum hat ihn, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme, als solchen gefasst. Aber im Vergleich mit allen anderen neutestamentlichen Briefen, insonderheit auch mit den beiden kleinen Johanneischen, mangelt ihm alle und jede Briefform. Allerdings bezeichnet sich der Verfasser 1, 1—4 als Zeugen, Gewährsmann und Lehrer der Leser und setzt im ganzen Verlauf ein persönliches Verhältniss zwischen sich und diesen voraus; namentlich machen einige Aeusserungen den Eindruck, als wolle er mit seinem Briefe über die Grenzen seiner bisherigen mündlichen Verkündigung hinausgehen, einen seiner persönlichen Wirksamkeit nicht unmittelbar erreichbaren Leserkreis ansprechen,<sup>2)</sup> was mit der gleich 1, 3 (*ἀναγγέλλομεν καὶ ὑμῖν ἵνα καὶ ὑμεῖς*) angedeuteten<sup>3)</sup> Erweiterung des Publikums des Briefes im Ver-

1) Vgl. meinen Aufsatz über die Disposition des vierten Evangeliums: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1881, S. 257 f.

2) Hilgenfeld, S. 682.

3) Dafür, dass das doppelte *καὶ* auf einen Unterschied des Leserkreises des Briefes von irgend einem andern Publikum hinweist, vgl. de Wettē, Baumgarten-Crusius, Lücke, Düsterdieck, Myrberg, Braune und Huther, S. 51.

hältniss zum Evangelium (vgl. S. 145) zusammenhängt. Auch spricht er es öfters aus, dass er an sein Publikum „schreibe“. Aber wenigstens Aehnliches geschieht doch fast ebenso auch im Evangelium (1, 14; 19, 35; 20, 30. 31; 21, 24. 25). Dafür hier so wenig, wie im Evangelium, ein wirklicher Gruss (die *χαρά* 1, 4 ersetzt noch kein *χαίρειν*) oder Segenswünsche. Schon Heidegger (1681) und Bengel (1759) bezweifelten daher den brieflichen Charakter unseres Schriftstückes. Michaelis wollte eine den zweiten Theil des Evangeliums bildende Abhandlung daraus machen und berief sich dafür auf Wolf's mathematische Anfangsgründe, welche auch den Leser beständig anreden, ohne deshalb ein Brief zu sein. Eichhorn und Bretschneider folgten ihm hierin. Berger hielt den sogenannten Brief für den praktischen,<sup>1)</sup> Storr für den polemischen Theil des Evangeliums.<sup>2)</sup>

Aber auch, wo man die Briefform festhielt, hat man die intime Beziehung zum Evangelium erkannt. Augusti sah darin eine „Anakephaleose des Evangeliums“. Nach dem Vorgang von S. G. Lange, Hug, Frommann und Baumgarten-Crusius erblicken darin noch in unseren Tagen Hofmann,<sup>3)</sup> Hofstede de Groot,<sup>4)</sup> Thiersch,<sup>5)</sup> Ebrard,<sup>6)</sup> Langen,<sup>7)</sup> Hausrath<sup>8)</sup> eine Art Begleit- oder Widmungsschreiben dazu. Jedenfalls besteht eine unmittelbare Verwandtschaft beider Schriften in der allgemeinen Gleichheit der Situation, welcher sie ihre Entstehung verdanken, in der Aehnlichkeit des Zweckes, dem sie dienen sollen. Reuss daher will im Brief eine Art von praktischem Kommentar, einen homiletischen Aufsatz über den Inhalt des Evangeliums er-

1) Versuch einer moralischen Einleitung ins N. T., II, S. 179 ff.

2) Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, 1786, S. 384. 401 ff.

3) Die heilige Schrift N. T., IX, S. 367.

4) Basilides, S. 116.

5) Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes, S. 78. Kirche im apostolischen Zeitalter, 3. Aufl. S. 260.

6) Kritik der evangelischen Geschichte, S. 148. Kommentar, S. 29 f.

7) Einleitung in das Neue Test., 2. Aufl. S. 148.

8) Zeitgeschichte, III, S. 636. 2. Aufl. IV, S. 456.

kennen.<sup>1)</sup> In der That vertritt unser Schriftstück in Form einer gemüthlichen und erwecklichen Ansprache dieselbe Sache, welcher im Evangelium die Erzählungsform dienstbar gemacht war. Dieses giebt in seiner Darstellung von der Menschwerdung des Logos die positive theoretische Basis für die polemischen Ausführungen des Briefes, welcher überhaupt das Evangelium begleitet als Summe des in demselben niedergelegten praktischen Gehaltes. Es weist nach, wie die *δόξα μονογενοῦς* in Jesus von Anfang bis Ende gegenwärtig und anschaulich gewesen ist; der Brief enthält den Grund und Zweck dieser feierlichen Aufstellung des grossen Bekenntnisses zum Sohne Gottes; er zeigt Gefahr und Gährung der Zeit, welche den Sohn Gottes zu zerreißen in Gefahr ist und damit den Segen des Christenthums, die Gemeinschaft mit Gott, das Leben im Himmel zu verlieren.<sup>2)</sup> Daher wiederholen sich, wie wir gesehen haben, die Gedankengänge des Evangeliums allenthalben im Brief, und zwar so, dass was dort breit auseinandergelegt ist, hier konzentriert und bündig zusammengefasst auftritt. Das geben selbst Lücke und Düsterdieck zu, die sonst eine intime Beziehung des Briefes auf das Evangelium leugnen, wie auch noch de Wette, Bleek, Huther die volle Selbständigkeit des Briefes zu retten suchen, eine Annahme, deren Unhaltbarkeit unsere Untersuchung zur Genüge dargethan zu haben beansprucht.

1) S. 125 ff.

2) Keim, I, S. 149.



Ueber den Verfasser der Schrift  
*ΠΡΟΣ ΕΥΑΓΓΡΙΟΝ ΜΟΝΑΧΟΝ ΠΕΡΙ  
ΘΕΟΤΗΤΟΣ.*

Von Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Nachdem ich (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 379—384) nachgewiesen habe, dass Victor Ryssel's Annahme, mit der Veröffentlichung seiner deutschen Uebersetzung der im Syrischen uns erhaltenen Schrift „An Philagrios über die Wesensgleichheit“ den Kirchen- und Dogmenhistorikern einen im griechischen Original verloren gegangenen, werthvollen literarischen Schatz des christlichen Alterthums neu geschenkt zu haben, eine irrige war, dass vielmehr der auf's beste überlieferte griechische Text der Schrift unter den Werken des Gregorios von Nazianz mit dem Titel *Πρὸς Εὐάγγελιον μόναχον περὶ θεότητος λόγος* noch vorhanden und bekannt ist, dass somit die syrische Uebersetzung für uns nicht den von Ryssel ihr beigemessenen Werth besitzt und der scharfsinnige Beweis desselben, wonach Gregorios von Neocäsarea als Verfasser der Schrift anzusehen sei, mindestens einer sorgfältigen Revision bedarf: wird es nunmehr darauf ankommen, die Frage nach der Abfassung der Schrift noch einmal genau zu prüfen, so zwar, dass möglichst eine endgültige Antwort gesucht werde auf die Frage, ob, wie Ryssel auch in seinem in den Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 565—573 veröffentlichten Aufsatz „Zu Gregorius Thaumaturgus“ behauptet, der Neocäsarienser oder, wie die handschriftliche Ueberlieferung, wenn auch nicht einhellig, angiebt, der Nazianzener die Schrift geschrieben. Es liegt in der Natur der Sache, dass wir nicht von der syrischen Uebersetzung, sondern von dem griechischen Original

den Ausgang unserer Untersuchung nehmen. „Denn so lange der Inhalt einer Schrift.“ sagt Ryssel in seinem „Gregorius Thaumaturgus“ S. 11, „der Ueberschrift nicht widerspricht, hat der, welchen sie als Verfasser bezeichnet, auch das erste Recht, als der wahre Verfasser zu gelten, indem alsdann kein Grund vorhanden ist, an ihrer Richtigkeit zu zweifeln.“ Und da die Ueberlieferung des griechischen Originals uns direct auf Gregorios von Nazianz verweist, wird zunächst unsere Aufgabe darin bestehen müssen, durch sorgfältige Untersuchung der Schrift selbst und durch Vergleichung ihres Lehrgehaltes einerseits mit den unzweifelhaft echten Werken des Nazianzeners, andererseits mit den den Erweis der Autorschaft des Gregorios von Neocäsarea bezweckenden Ausführungen und Argumenten Ryssel's festzustellen, ob sie, nach dem Zeugniß der, soweit ich darüber urtheilen kann, überwiegenden Menge der Handschriften, für ein echtes Werk jenes grossen Kirchenlehrers des vierten Jahrhunderts zu halten ist, oder ob etwa Ryssel, der unter wesentlich anderen, weit schwierigeren äusseren Umständen, als ich an das griechische Original, an die Uebersetzung und Erklärung der durch den Fleiss der Syrer uns erhaltenen Schrift herantrat, mit seinem Nachweis der Abfassung durch Gregorios von Neocäsarea doch im Wesentlichen das Richtige getroffen hat. Ich bin mir klar bewusst, dass eine solche Untersuchung ihre grossen Schwierigkeiten hat, und ich meinerseits hätte der Mahnung Overbeck's, des letzten Recensenten von Ryssel's sorgfältigem und so dankenswerthem Werke,<sup>1)</sup> wahrlich nicht bedurft, die er (an der in der Anmerkung angeführten Stelle S. 286) dem künftigen Bearbeiter der Frage nach der Echtheit der Schrift „an Philagrios“ zuruft: „Wer sich dem unterzieht, möge sich immerhin

1) Vgl. Theol. Literaturztg. 1881. Nr. 12, S. 283—286. Overbeck's Recension, die im Gegensatz zu allen anderen bisher erschienenen, von Lechler, Holtzmann und Bähgen, leider, nach meinem Gefühl wenigstens, in einem etwas nörgelnden Tone gehalten ist, stützt sich in wesentlichen Punkten auf die von mir in diesen Jahrbüchern (VII, 102—126; 379—384; 724—756) gegebenen Nachweisungen, ohne dass dies Abhängigkeitsverhältniss überall (z. B. S. 284, Z. 14—5 v. E. und S. 286, Z. 4 v. A. ff.) gebührend deutlich hervorträte.

strenger als der Verfasser gegenwärtig halten, dass die Geschichte der christlichen Theologie (das Wort im antiken Sinne genommen) von Origenes bis Arius zu den schwierigsten und subtilsten Problemen der Geschichtschreibung der alten Kirche gehört.“

Fragen wir zunächst: Wie steht es mit der äusseren Bezeugung der Schrift? Es ist bekannt, dass der ausgezeichnete Erklärer des Gregorios von Nazianz, Elias von Kreta, den ich zwischen den Jahren 823 und 960 ansetzen zu dürfen geglaubt habe,<sup>1)</sup> mindestens neunzehn Reden des Nazianzeners commentirt hat. Auch Niketas Akominatos, nach seiner phrygischen Vaterstadt Chonä — das alte Kolossä — gewöhnlich Niketas Choniates genannt, der Zeuge jener furchtbaren Katastrophe, welche über Konstantinopel durch die Lateiner im Jahre 1204 hereinbrach, und in seinen 21 Büchern *Χρονικῆς διηγήσεως* Fortsetzer des Zonaras von 1118 bis 1206, schrieb zum Theil sehr umfangreiche Commentare zu den Reden des Gregorios u. A. auch zur LI. und LII.<sup>2)</sup> Letztere beiden *λόγοι* also, grössere theologische Abhandlungen, in Briefform an den Presbyter Kledonios gerichtet (Edit. Basil. or. XLIX. und L), erläuterte Niketas noch, während von ihm sowohl als von seinem grossen Vorgänger Elias der weniger umfangreiche XLV. *λόγος* an den Mönch Euagrios (Edit. Basil. or. XXXVII) und der noch kleinere XLVI. an Bischof Nektarios von Konstantinopel (Edit. Basil. or. XLV) nicht erklärt worden sind. Aus dieser Thatsache nun etwa schliessen zu wollen, Elias und Niketas hätten den *λόγος πρὸς Εὐάγριον* überhaupt nicht gekannt oder für unecht gehalten, zumal in den oder in einer der von Henricus Savilius und nach ihm von Montacutius benutzten Handschriften sich bei dieser Schrift die Bemerkung finde: *Ἰστέον ὅτι κατὰ τινὰς ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται*, würde durchaus verfehlt sein. Wichtig ist, was schon der

1) Vgl. meine Programm-Abhandlung „Quaestionum Nazianzenarum specimen“, Wandsbeck, Fr. Puvogel, 1876. Progr. Nr. 237. S. II, Anm. 2.

2) Ich citire Gregorios nach der Kölner Ausgabe vom Jahre 1690, daneben habe ich die lateinische Ausgabe von Johannes Leuvenklaius, Basel 1571, benutzt.

gelehrte Uebersetzer des Gregorios von Nazianz, Johannes Leuvenklaius, im Jahre 1571 über den Umfang der unzweifelhaft für echt zu haltenden literarischen Hinterlassenschaft des Gregorios und den Sprachgebrauch des Wortes *λόγος* auf Grund der Angaben des Elias von Kreta geurtheilt hat. „Statim ab initio prooemii sui“ — sagt er in dem Vorwort seiner zu Basel herausgegebenen lateinischen Uebersetzung des Gregorios — „tradit Elias, ab Nazianzeno tantum orationes sive commentationes (nam vox *λόγος* generatim a veteribus usurpatur de quovis scripto atque tractatu) numero LII esse publicatas, quas inter et epistolae certae referri debeant, cuius generis illae sunt, quas ad Nectarium, Evagrium, Cledonium perscripsit“. Die *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν Σολομῶντος* beliess Johannes Leuvenklaius in der Sammlung, weil Elias sie in leicht erklärbarem Irrthume wohl für ein Werk des Gregorios von Nazianz gehalten: „quod si maxime verum sit,“ fügt er hinzu, „mirum nemini videri debet, quando vix mortuo Gregorio titulus orationis in Heronem mutatus fuit, ut Hieronymus Gregorii coaetaneus monet.“ An Stelle der elenden *Σημασία εἰς τὸν Τεξεγιόλ* sodann gelang es ihm, aus der von ihm benutzten Handschrift der Werke des Gregorios, welche nach der in ihr sich findenden Unterschrift *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ πόνος Χωνιάτου* und anderen für die Zeitbestimmung wichtigen Kriterien, welche aufzuzählen hier zu weit führen würde, von dem zuvor genannten Niketas dem Choniaten geschrieben worden ist, die Rede *Εἰς τοὺς μάρτυρας* (In honorem martyrum) als XX. einzufügen (Edit. Basil. p. 394). Auch Jacobus Billius gab diese 1583 in eigener lateinischer Uebersetzung heraus, welche sich in der Kölner Ausgabe von 1690 (Vol. I. p. 725) als oratio XLVIII. findet. Den griechischen Text veröffentlichte nach einem Codex der Bibliotheca Palatina zuerst Montacutius, nach ihm mit Hülfe eines zweiten Cod. Palat. Georg Linglesheim, in der Kölner Ausgabe von 1690 ist er im Appendix zum ersten Bande an erster Stelle abgedruckt. Leuvenklaius behauptete die Echtheit besonders auf Grund des Stils und der Schreibweise, Montacutius sah in dem Erhaltenen nichts Vollständiges, sondern

nur das Bruchstück einer Rede, während Nicolaus Faber die Schrift im Hinblick auf die Erwähnung der Isebel und des Naboth, deren Namen Johannes Chrysostomos so oft im Munde führte, wenn er gegen die arglistige Kaiserin Eudoxia eiferte, für ein Bruchstück irgend einer Rede dieses gefeierten Redners erklärte. Als drittes nicht in die Sammlung der Schriften des Nazianzeners gehöriges Werk bezeichnet Leuvenklaius einen *Λόγος παραινετικὸς πρὸς παρθένους*, welcher, wie aus der mitgetheilten Probe erhellt, zu den Gedichten gehört, unter denen er sich denn auch in der Kölner Ausgabe Vol. II. p. 299 findet. Der Irrthum ist wahrscheinlich durch die Doppeldeutigkeit des Wortes *λόγος* verschuldet. „Nam ea (vox)“ — wiederholt er — „non orationem tantum significat, uti iam antea quoque monuimus, sed in genere quamvis commentationem atque scriptum: quo ipso fit, ut Elias noster Gregorii poemata *λόγους ἐμμέτρους* vocet. Hoc modo quibusdam resectis et oratione de martyribus restituta, quinquaginta et duos Nazianzeni tractatus habemus, quem illorum esse numerum integrum Elias memoriae prodidit. Quapropter heic quidem quod amplius desideremus nihil est.“

Wie weit über diesen Punkt, d. h. den äusseren Umfang der Werke des Nazianzeners etwa die syrische Ueberlieferung genauere Auskunft zu geben vermag, kann ich nicht sagen, da mir die dazu nöthigen literarischen wie sprachlichen Kenntnisse abgehen: die Syriologen werden, wenn sie dieser Frage näher treten wollten, jedenfalls dazu im Stande sein. Assemanus giebt in seinen Anmerkungen zu des Patriarchen von Soba (Nisibis) und Armenien Ebedjesu (gest. 1318, nicht 1381, wie Nestle in seiner Gramm. Syr. p. 29 hat, vgl. Assem. Bibl. Vatic. III, p. 325, Anm. 1) „Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum“ wenigstens sehr schätzbare literarische Nachweisungen, die aber erst genauer geprüft und weiter verfolgt und vervollständigt werden müssten, ehe sie als Zeugniß für oder gegen des Elias von Kreta bestimmte Angabe von 52 Reden des Nazianzeners verwendet werden könnten. Nach der von Assemanus mitgetheilten Ueberlieferung des Gregorius Barhebraeus



(gest. 1286) gab es bei den Syrern zwei Uebersetzungen der Werke des Nazianzeners; die der Nestorianer umfasste, wie auch Ebedjesu (a. a. O. S. 24) anführt, fünf Bände, die andere Uebersetzung, in zwei Bänden, enthielt 47 Reden und 31 Briefe. Von Jacobus von Edessa (gest. 708) berichtet Assemanus, er zähle in den zwei Theilen der Werke des Gregorios 95 Reden und schliesse an diese die Briefe des Basilios und Gregorios. Assemanus selbst sah im syrischen Marienkloster der sketischen Wüste drei vortreffliche syrische Pergament-Codices, der erstere im Jahre 845, der zweite im Jahre 790 geschrieben, der dritte ohne bestimmte Zeitangabe. Die beiden ersteren enthielten den ersten Theil der Werke des Nazianzeners, nämlich 30 Reden, der dritte den zweiten Theil mit 12 Reden und 30 Briefen, und zwar vom 66. bis 96. Wenn unter den von dem ägyptischen Presbyter Abulbarcatus (Lib. de divin. offic. cap. 7. num. 3) aus einem um das Jahr 1230 geschriebenen arabischen Codex angeführten 20 Reden des Gregorios von Nazianz (incl. der Vita desselben vom Presbyter Gregorios) die beiden Briefe an Kleodios als XVI. und XVII. Werk genannt werden, welche, wie zuvor erwähnt, in der Baseler Ausgabe als XLIX. und L., in der Köhner Ausgabe als LI. und LII. Rede gezählt werden, während der von Abulbarcatus nicht angeführte *Λόγος πρὸς Ἰνάγγριον μόναχον* in jener als orat. XXXVII., in dieser als orat. XLV. sich findet: so nehme ich so lange keinen Anstand, das letztere Werk mit unter den, wenigstens von Gregorius Barhebraeus genannten, 47 Reden der syrischen Uebersetzung zu denken, als die von Assemanus dargelegten literarischen Verhältnisse, d. h. die syrischen Uebersetzungen der Werke des Nazianzeners nicht genauer bekannt sind wie bisher. Literarisch noch werthvoller sind die Notizen, welche derselbe Assemanus im ersten Bande seiner Bibliotheca Vaticana über griechische, in der Vaticanischen Bibliothek befindliche und, wie ich vermuthe, bis jetzt nicht ausgenutzte Handschriften von Werken des Gregorios von Nazianz uns giebt. In dem am Schlusse des Bandes befindlichen „Index codicum mss. quos Clemens XI. Pont. Max. bibliothecae Vaticanae addixit“ werden von S. 598 an die

griechischen Codices des Maroniten Abraham Massad verzeichnet, und da findet sich unsere Schrift an Euagrios auf S. 601 unter Nr. X also: „Gregorii Theologi de Spiritu sancto. Ad Eubulum, quomodo Filius et Verbum ex Patre generetur. Ad Evagrium monachum, de Sancta Trinitate. In eos, qui incarnationem Dei Verbi blasphemant. Sententiae metricae. Carmina in Indices“ — und ebenso auf S. 602 unter Nr. XI: „Gregorii Theologi Ad Evagrium.“

Mag nun auch immerhin, wie ich aus Ryssel's Bemerkungen (Jahrb. f. prot. Theol. VII. S. 569) erfahre, als Verfasser der Schrift ausserdem in der einen Handschrift Basilios, in einer andern Gregorios von Nyssa genannt sein, ein bei Schriftwerken des Alterthums durchaus ja nicht ungewöhnliches Schwanken der Ueberlieferung, welche in diesem Falle — und das erscheint mir sehr wichtig — doch immer auf das letzte Drittel des vierten Jahrhunderts hinweist, so sehe ich nach den gegebenen Darlegungen doch noch keine genügende Veranlassung, aus äusseren Gründen zunächst den *Λόγος πρὸς Εὐάγριον* nicht als ein Werk des Gregorios von Nazianz zu betrachten, wie denn auch Leuvenklaius und Billius, zwei ausgezeichnete Kenner der Sprache des Nazianzeners, nicht an der Echtheit gezweifelt haben. Der so besonnene Ullmann hat in seinem „Gregorius von Nazianz, der Theologe“ (Zweite Auflage. Gotha, Friedr. Andr. Perthes. 1867) S. 247 unbedenklich die Schrift als eine echt Nazianzenische gebraucht. Ich muss freilich Ryssel's Vorwurf, die Werke anderer, dissentirender Forscher, wie Petavius, Tillemont, der Benedictiner, nicht eingesehen und berücksichtigt zu haben (Jahrb. VII. S. 567. 568), ruhig hinnehmen, da ich hier in der kleinen holsteinischen Stadt des Asmus allein auf die älteren, oben genannten Ausgaben der Werke des Nazianzeners angewiesen bin, welche mir die Stadtbibliothek des benachbarten Hamburg bietet, und ich gebe dem mit literarischem Apparat, wie ihn eben nur eine Universitäts-Bibliothek, vorzüglich die in Leipzig, aufzuweisen vermag, so unvergleichlich viel reicher ausgerüsteten, verdienstvollen Forscher mit Vergnügen zu (Jahrb. VII. S. 573), „wie leicht man Wichtiges übersehen kann, wenn

man irgend ein Buch nicht zur Hand hat.“ Aber ich glaube in diesem Falle mich weiterer Nachforschungen einigermassen überhoben erachten zu dürfen, weil der so überaus gewissenhafte Ullmann in der Vorrede seines Werkes S. IX ausdrücklich erklärt: „Benutzt habe ich, nachdem ich mir die Sache vorher unbefangen aus den Quellen entwickelt hatte, hauptsächlich Tillemonts, Le Clercs, Schröckhs, Baronius', Clemencets Lebensbeschreibungen Gregors. Die vollständigsten Materialien liefert ohne Zweifel Tillemont, aber er ist überreich, vor der Masse der Einzelheiten verschwindet bei ihm der Totaleindruck, und seine übrigens reine und ungeheuchelte Frömmigkeit lässt ihn nicht immer die erforderliche Kritik üben.“ . . . „Nicht so gelehrt und noch weniger unbefangen, als die Biographie von Tillemont, ist die, welche sich von Baronius in den *Actis Sanctorum* findet; allein sie zeugt doch auch von vieler Belesenheit in den Schriften Gregors. Eben dies versteht sich in noch höherem Grade von den biographischen Notizen, welche der Benedictinerausgabe der Werke Gregors vorangestellt sind; sie enthalten sehr brauchbare Untersuchungen, aber sie bilden kein Ganzes.“ Ich sehe nicht ein, warum ich nach dem obigen directen Citat Ullmann's aus dem Brief an Euagrius und diesen seinen Versicherungen „kein Recht“ haben soll (Jahrb. VII. S. 568), „Ullmann als Gewährsmann für die Echtheit anzuführen.“ „Dass der fragliche zweite Band der neuesten Ausgabe der Werke des Nazianzeners allerdings erst 15 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage von Ullmann's Schrift herausgegeben worden ist,“ erscheint mir völlig unerheblich. Denn wenn in dem 1840 von Caillau veröffentlichten zweiten Bande der Benedictiner-Ausgabe der Schriften des Nazianzeners, wie Ryssel a. a. O. mittheilt, der Brief an Euagrius direct (S. 196) als „*dubia, vel potius supposititia*“ bezeichnet wird und Caillau einfach nichts weiter aussagt als: „*A Gregorio Nazianzeno scriptam hanc esse epistolam sat est cum viris doctis affirmare,*“ so haben wir an diesen Sätzen zunächst nichts als subjective Behauptungen, die, so ohne Beweis hingestellt, keine Ueberzeugungskraft haben, auch wenn Overbeck in seiner Re-

cension des Ryssel'schen Werkes (Theol. Literaturztg. 1881. Nr. 12, S. 284), dem Urtheil Caillau's beipflichtend, unsere Schrift an Euagrios als „in Hinsicht auf Echtheit schon längst preisgegeben“ bezeichnet.

Ich hoffe mit triftigeren Gründen als jene Gelehrten, auf welche Caillau sich bezieht und auf deren von Ryssel citirte Urtheile ich im Verlauf meiner Untersuchung noch zurückkommen werde, das Gegentheil zu beweisen. Auch Ryssel's folgende Behauptung, dass „seitdem auch neuere Kirchenhistoriker, wie z. B. Dorner, an der Echtheit der Schrift nicht festzuhalten gewagt haben“, erscheint mir nicht völlig zutreffend, da Dorner in seiner „Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi“ (Berlin, Gustav Schlawitz. 1851) Theil I, S. 904 und 905 die Schrift an Euagrios zwar als eine „vielleicht unächte“ bezeichnet, dennoch sie aber an der genannten Stelle sowohl wie später S. 936 und 937, wo er einfach citirt: „Vgl. Gregor. Naz. *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ Θεότητος* ed. Basil. S. 193“, als eine echt Nazianzenische gebraucht und verwerthet. Wahrscheinlich ist sein Urtheil, da er die Schrift als Epist. 243 citirt, eine Zahlangabe, welche mit keiner der mir vorliegenden älteren Ausgaben stimmt, eben das der Benedictiner, Combefisius, Clemencet und Caillau, deren kostbare Ausgabe mir zu verschaffen ich nicht in der Lage war. Wir haben somit an diesen subjectiven, in keiner Weise bis jetzt genügend begründeten Urtheilen nur die Wiederholung jenes schon in Handschriften vereinzelt auftauchenden Zweifels, welcher in der vorher angeführten Randbemerkung sich kund giebt: *Ἰστίον ὅτι κατὰ τινας ὁ λόγος οὗτος ἀμφιβάλλεται*.

Aber bei der bisher gewonnenen Sicherheit der äusseren Bezeugung der Schrift dürfen wir selbstverständlich noch nicht stehen bleiben. Wir müssen einen Schritt weiter gehen und einen anderen äusseren Umstand in's Auge fassen, den uns gleichfalls die Ueberlieferung an die Hand giebt; vielleicht gelingt es, ihm ein Zeugniß für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Nazianz zu entlocken, ich meine die Ueberschrift. Dieselbe lautet: *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ Θεότητος λόγος*. Wenn Ryssel (Jahrb. f. prot.

Theol. VII. S. 569) mittheilt, dass von den erwähnten älteren Historikern und ausgezeichneten Kennern der christlichen Literatur, welche die Schrift dem Nazianzener absprachen, „keiner eine bestimmte Vermuthung ausgesprochen“, und dazufügt, dass dies „bei dem Mangel irgend eines Anhaltspunktes auch ebenso haltlos wie unnütz gewesen wäre“, so muss ich dem letzteren Satze widersprechen. Einen Anhaltspunkt haben wir entschieden zunächst an der Ueberschrift, und es muss, denke ich, von Interesse sein, die Beantwortung der Frage zu versuchen, ob der Euagrios, an welchen die Schrift gerichtet ist, für uns heutzutage noch eine erkennbare, greifbare Persönlichkeit ist.

Der erste Euagrios, bei welchem eine Verbindung mit Gregorios von Nazianz nachweisbar ist, dürfte derjenige hochgestellte Mann sein, an welchen dieser seinen 153. Brief gerichtet hat. Gregorios spricht demselben seine Freude aus über das Lob, das ihm wegen der Unterweisung des Sohnes im Christenthum von dem Vater zu Theil geworden, indem er sein eigenes Verdienst hierum sowie seine Lehrgabe überhaupt in demüthiger Bescheidenheit sehr niedrig veranschlagt. Dass er dem Sohne Gottesfurcht und Verachtung der Dinge dieser Welt eingeflösst, das glaubt er hervorheben zu dürfen, und zwar mit dem Wunsche, allein in der weiteren gedeihlichen Entwicklung des Jünglings im Christenthum sich für die demselben gewidmete Sorgfalt dereinst belohnt zu sehen; er schliesst mit dem Danke gegen den Vater, dass er seiner sich in so freundlicher Gesinnung und mit so werthvoller Freundschaftsgabe erinnert habe.<sup>1)</sup> — Bei der hohen Stellung, welche dieser Euagrios einnimmt, und bei dem achtungsvollen Tone, den Gregorios in dem Briefe an ihn anschlägt, scheint mir die Annahme völlig ausgeschlossen, dass er der Empfänger jenes grösseren Tractats *περὶ θεότητος* sei. Dort verhandelt Gregorios, wie der Eingang zeigt, mit einem Manne der theologischen Wissenschaft, und zwar auf gleichem Fusse über ein Thema, das einem *vir consularis* oder sonstigen hohen kaiserlichen Beamten selbst in jenem theologischen

1) Epist. 153 am Schluss: *τῇ δὲ σῇ τιμότητι πᾶσα χάρις, ὅτι καὶ μνηνῆσθαι ἡμῶν ἀξιούς καὶ τοῖς ὑπομνήμασι τιμᾶν τῆς φιλίας, ἅπερ οὐ μικρὰ ὄντα μερίζοντες ὑπέδεξάμεθα.*



Zeitalter denn doch nicht so geläufig gewesen sein dürfte, wie die Schrift von dem Empfänger uns anzunehmen nöthigt.

Anders liegt die Sache bei einem zweiten, theologischen Zeitgenossen des Gregorios, Namens Euagrios. Dieser erscheint als Freund und Studiengenosse des Johannes (Chrysostomos). Früher als dieser verliess er den Unterricht des hochgefeierten Rhetors Libanios und des Philosophen Andragathios, um sich, fern von dem Getümmel des Forums und dem Gezänk der streitenden Parteien, dem beschaulichen Leben zu widmen. Johannes (Chrysostomos) folgte bald seinem Beispiel, indem er sich im Verein mit seinen Mitschülern Theodoros, dem späteren Bischof von Mopsuestia, und Maximus, nachmalig Bischof von Seleucia in Isaurien, in die Einsamkeit zurückzog. Als Leiter und Vorsteher des mönchischen Lebens, dem jene sich widmeten, werden uns Diodoros, der spätere Bischof von Tarsus, und Karterios genannt (Socrat. Hist. eccl. VI, 3). Euagrios wandte sich bald wieder dem praktischen kirchlichen Leben zu. Wie aus einem Briefe des im Jahre 379 gestorbenen Basilios an Eusebios von Samosata hervorgeht, war Euagrios in den siebziger Jahren Presbyter;<sup>1)</sup> als solchen nennt ihn auch Hieronymus im Chronikon des Eusebios, indem er ebendasselbst zugleich von seiner edlen Abkunft berichtet: „Zenobia apud Immas haud longe ab Antiochia vincitur. In qua pugna strenuissime adversus eam dimicavit Pompeianus dux, cognomento Francus: cuius familia hodieque apud Antiochiam perseverat, ex cuius Evagrius presbyter carissimus nobis stirpe descendit.“ In der kirchlichen Würde war Euagrios somit seinem erst später in den Dienst der Kirche getretenen jüngeren Studiengenossen Johannes (Chrysostomos) voraus. Denn während dieser erst von Bischof Meletios noch zu Antiochia zum Diakonen geweiht wurde, war es Euagrios, der nach des Meletios plötzlichem Ableben zu Konstantinopel im Sommer des Jahres 381<sup>2)</sup> und nach

1) Ὁ πρεσβύτερος Εὐάγριος ὁ υἱὸς Πομπηϊανοῦ τοῦ Ἀντιοχείως ὁ συναπάρας ποτὲ ἐπὶ τὴν δύσιν τῷ μακαρίῳ Εὐσεβίῳ.

2) Socrat. Hist. eccl. VI, 3: Μετὰ ταῦτα δὲ Μελετίου ἐν Κωνσταντινουπόλει τελευτήσαντος (ἐκεῖ γὰρ παραγεγόνει διὰ τὴν Γρηγορίου τοῦ Ναζιανζηνοῦ κατὰστασιν) ἀναχωρήσας Ἰωάννης τῶν Μελετιανῶν.

den durch des Paulinus Wahl entstandenen, erst mit dessen Tode beendigten Missheiligkeiten zum Bischof erwählt wurde und als solcher im Jahre 386 seinen jüngeren Freund Johannes (Chrysostomos) zum Presbyter weihte. Hieronymus, der im Jahre 392 seine Schrift „de viris illustribus“ abschloss, nennt ihn unter den noch lebenden Bischöfen und verzeichnet von ihm (Cap. CXXV) folgende literarische Werke: „Euagrius, Antiochiae episcopus, acris et praestantis ingenii, cum adhuc esset presbyter, diversarum *ὑποθέσεων* tractatus mihi legit, quos necdum edidit; vitam quoque beati Antonii de graeco Athanasii in nostrum sermonem transtulit.“ — Da in den Schriftwerken jener Zeit sich nicht die geringste Andeutung findet, aus welcher geschlossen werden könnte, dass Gregorios von Nazianz mit diesem Euagrius von Antiochia in irgend einer Verbindung gestanden habe; da ferner Euagrius zu der Zeit, als Gregorios, fern von dem Getriebe der Welt, aus

*καὶ μήτε Παυλίνῳ συγκοινωνῶν ἐπὶ τρεῖς ὅλους ἐνιαυτοὺς ἡσύχως διήγεν· ὕστερον δὲ Παυλίνου τελευτήσαντος ὑπὸ Εὐαγρίου τοῦ διαδεξαμένου Παυλῖνον χειροτονεῖται πρεσβύτερος.* Ueber den Zeitpunkt, in welchem Kaiser Theodosius den Gregorios von Nazianz in die Hauptstadt einfuhrte und den Orthodoxen die bisher von den Arianern behaupteten Kirchen übergab, sind wir sehr genau unterrichtet. *Ἐτις δὲ τοῦτο ἦν* — sagt Sozomenos (Hist. eccl. VII, 5) — *ἐν ᾧ Γρατιανὸς τὸ πέμπτον καὶ Θεοδοσίος τὸ πρῶτον ὑπάτειον· ιεσσαρακοστὴν δέ, ἀφ' οὗ τῶν ἐκκλησιῶν ἐκράτησαν οἱ ἀπὸ τῆς Ἀρείου αἰρέσεως.* Für letzteres Factum hat Valesius das Jahr 339 nachgewiesen, für das erstere ergiebt sich also — und das ist auch das erste Consulatsjahr des Theodosius — das Jahr 380 und zwar der Monat November, wie uns Sokrates (Hist. eccl. V, 9) noch genauer berichtet: (die Arianer) *ὑπεξῆλθον τῆς πόλεως ἐν ὑπατείᾳ Γρατιανοῦ τὸ πέμπτον καὶ Θεοδοσίου τοῦ Ἀυγούστου τὸ πρῶτον, μηνὶ νοεμβρίου εἰκάδι ἑκτη.* Um diese Zeit also war der greise Meletios bereits anwesend in der Stadt, wie auch aus des Sokrates Ausdruck an der Stelle, wo er von den Theilehmern der Synode berichtet (V, 8), deutlich erhellt: *Μελέτιος δὲ ἐξ Ἀρτιοχείας πόλει παρῆν, ὅτι διὰ τὴν Γρηγορίου κατὰστασιν μετεστάλη.* Da er nun, der wackere Verfechter des *ἀμοούσιου* und erste Vorsitzende der im Mai 381 eröffneten Synode, in dem von Theodosius am 30. Juli des Jahres 381 von Heraclea aus erlassenen Kirchengesetz unter den orthodoxen, zur Verwaltung von Kirchen zuzulassenden Bischöfen nicht mehr genannt wird, so ist es wahrscheinlich, dass er inzwischen (Mai bis Juli 381) gestorben ist.

der Stille seines väterlichen Landgutes zu Arianz, — worüber sogleich noch Genaueres zu sagen sein wird — durch grössere Briefe und dogmatische Abhandlungen auf Männer, die ihm werth waren, zu wirken suchte, d. h. nach dem Jahre 381 nicht mehr Mönch war, sondern im Dienste seiner heimatlichen Kirche zu Antiochia als Presbyter wirkte, in Folge dessen die Aufschrift des Schreibens, um welches es sich handelt, *πρὸς Εὐάγριον μόναχον*, falls es an ihn gerichtet, nicht mehr am Platze gewesen sein würde: so werden wir auch diesen Antiochenischen Euagrios als Adressaten des Traktats *περὶ θεότητος* nicht in Anspruch nehmen dürfen.

Aus Allem, was wir gelegentlich über die äusseren Lebensumstände des Gregorios von Nazianz erfahren, ist das Eine ersichtlich, dass nicht bloss seine Eltern, sondern er selbst auch nach deren Tode sich in recht wohlhabenden Verhältnissen befand. Einen interessanten Einblick in dieselben gewährt uns besonders sein Testament, welches er im Jahre 381 als Bischof von Konstantinopel unter dem Consulat des Eucherios und Syagrios<sup>1)</sup> aufsetzte, ein Actenstück, das nach

1) Diese Namen der Consuln des Jahres 381 sind überall in den griechischen Texten herzustellen. Als Zeitbestimmung wird nämlich in der Ueberschrift des Testaments angeführt: *ὑπατεία Φλαβίου Εὐχαρίου καὶ Φλαβίου Εὐαγρίου τῶν λαμπροτάτων πρὸ μιᾶς καλανδῶν Ἰανουαρίων*. Unerheblich ist die sich aus Sokrates (V, 8) ergebende Differenz in den Namen der Consuln, welche derselbe an der angeführten Stelle, wo er von dem Beginn der Synode redet, Eucharior und Euagrios nennt (*συνήλθον οὖν ἐν ὑπατεία Εὐχαρίου καὶ Εὐαγρίου τῷ μαίῳ μηνί*); auffallend aber das Wort *Ἰανουαρίων*, denn Ende December war Gregorios von Nazianz nicht mehr Bischof von Konstantinopel, als welchen er sich gleich im Eingang des Testaments bezeichnet, und hatte überdies die Stadt längst verlassen. Da das Wort nur in einem Codex Vaticanus, nicht dagegen im Codex des Brissonius, noch in dem Codex Palatinus sich findet, so hat des Baronius Vermuthung sehr viel für sich, dass hier eine Corruptel vorliegt, und dass statt *Ἰανουαρίων* zu schreiben ist *Ἰουρίων*, eine Aenderung, durch welche der Eingang des Testaments mit den sonstigen Zeitumständen auf das beste in Einklang tritt. Betreffs der Namen der Consuln herrscht in den griechischen Texten einiges Schwanken, welches jedoch durch einen Blick in die lateinische Ueberlieferung sofort beseitigt wird. Die von Theod. Janson. ab Almelooven in dem seiner Zeit überaus verdienstlichen Werke „*Fastorum Romanorum consularium libri duo*“. Editio II.

den gewichtigen, von Brissonius, Baronius, Tillemont u. A. vorgebrachten Gründen nicht für echt zu halten durchaus kein Grund vorliegt. In demselben wird von Gregorios, und das ist es, was uns in diesem Zusammenhange interessirt, ausser anderen Geistlichen und Laien, die hauptsächlich in

Amstelaedami MDCCXXX“ p. 435 zum Jahre a. u. c. 1134 gegebenen Nachweisungen lauten:

Postumio Syagrio. I. Occid.

Flavio Annio Eucherio. Orient.

zum Jahre a. u. c. 1135:

Postumio Syagrio. II. Occid.

Fl. Antonio. Orient.

Zu ersterem Namen setzt Almelveen an zweiter Stelle die Bemerkung: „Al. Euagrio“, offenbar damit die griechische Ueberlieferung berücksichtigt; sodann folgt der Nachweis: „Cod. Theodos. Libr. I. t. 2. l. 6. Cod. Justin. Libr. VIII. t. 3. l. 6. verum in ea lege vitiose legitur Antonino pro Antonio, ubi tamen Contius maluit Eucherio.“ Wir würden bei der paläographisch ja so nahe liegenden Verwechselung der Namen ΕΥΑΓΓΡΙΟΣ und ΕΥΑΓΓΡΙΟΣ auf Vermuthungen angewiesen und wiederum, mit Rücksicht auf den ersteren, an die Ursprünglichkeit der in der Ueberschrift des Testamentes des Gregorios und im Sokrates überlieferten Form *Εὐάγγελτος* zu glauben geneigt sein, wenn nicht die gesammte lateinische Ueberlieferung dagegen zeugte. Es ist ja ein reiches Material von Gesetzen, welche gerade aus jenem Jahre 381, ja speciell auch, wie das in der vorhergehenden Anmerkung erwähnte, von Heraclea aus datirt, im Codex Theodosianus und Justinianus uns erhalten sind. Jenes Gesetz nun ist im Codex Theodosianus (Corpus leg. ab imperat. rom. ante Iustin. lat. rell. Collegit G. Haenel. Lipsiae, Hinrichs. 1857—1860) lib. XVI. tit. I. c. 3. p. 1478 mit der Unterschrift versehen: „Dat. III. Kal. Aug. Heraclea, Eucherio et Syagrio Coss.“ Dieselben Consuln werden in allen anderen Gesetzen des Jahres 381 genannt, desgl. im Codex Iustinianus ed. P. Krüger (Berlin, Weidmann. 1873—1877), wo sich auch für das Jahr 382 die oben von Almelveen registrirten Consuln Antonius und Syagrius finden. Auch Caesar Baronius (Annal. eccl. tom. IV. Colon. Agripp. 1624. p. 477 ff.) und Henr. Valesius (in seinen Anmerkungen zu Sokrates p. 61, in dessen griechischem Text er *Εὐχάριτος* und *Εὐάγγελτος* hat) führen, den erlassenen Gesetzen entsprechend, die Namen Eucherios und Syagrius an. Dass die Bücher abschreibenden griechischen Mönche lieber einen mit dem ihnen geläufigen biblischen Worte *χαρις* gebildeten Eigennamen, also *Εὐχάριτος* statt *Εὐάγγελτος* schrieben, und, wenn dieser mit ΕΥ beginnende Name voraufgegangen, den deutlich mit ΕΥ folgenden gleichfalls lieber mit ΕΥ anlauten liessen, scheint mir durchaus leicht erklärlich. Aus eben diesem Grunde wäre es gar nicht



seiner kappadocischen Heimath ihm nahe gestanden haben, ein Diakon Euagrios genannt. *Εὐαγρίῳ τῷ διακόνῳ* — sagt er — *πολλά μοι συγκαμόντι καὶ συνεκφροντίσαντι, διὰ πλειόνων τε τὴν εὐνοίαν παραστήσαντι, χάριν ὁμολογῶ καὶ ἐπὶ Θεοῦ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπων*, worauf, unter dem Hinweis auf den von Gott dafür zu erwartenden Lohn, von dem Testator, in der Absicht, den Freund nicht ohne kleine äussere Gaben der Liebe zu lassen, die Anzahl der diesem letztwillig vermachten Gewande und eine Summe baaren Geldes genannt wird. Dieser Euagrios ist uns genauer bekannt. Sozomenos berichtet (Hist. eccl. VI, 30) von seiner Herkunft und seinem Lebensgange Folgendes: *Ἐγένετο δὲ τῷ μὲν γένει Ἰβήρων πόλεως πρὸς τῷ καλουμένῳ Εὐξείνῳ πόντῳ· ἐφιλοσόφησε δὲ καὶ ἐπαιδευθῆναι ὑπὸ Γρηγορίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ναζιανζοῦ τοὺς ἱεροὺς λόγους. ἡνίκα δὲ ἐπετρόπευε τὴν ἐν Κωνσταντινουπόλει ἐκκλησίαν, ὀρχιδιάκονον εἶχεν*. Als Gregorios im Sommer des Jahres 381 die Stadt, in der er so viel Herzeleid erfahren, für immer verliess, folgte ihm Euagrios nicht nach Kappadocien, sondern blieb, wenn wir dem Zeugniss des ihm befreundeten Palladios in seiner *Historia Lausiaca* Glauben schenken dürfen, noch in Konstantinopel als Diakon unter des Gregorios Nachfolger Nektarios. Lange aber kann dieser Aufenthalt nicht gedauert haben, da Sozomenos, in unmittelbarem Anschluss an die zuletzt gegebene Notiz, von einer ihm damals drohenden Gefahr und dem wunderbaren Traumgesicht berichtet, welches Euagrios bestimmte, Konstantinopel schleunigst zu verlassen. Es zog ihn in die Einsamkeit, in die beschauliche Stille des Mönchslebens. Er begab sich zuerst nach Jerusalem, wo damals der treffliche Kyrillos noch wirkte, und von da nach kurzer Zeit zu den Mönchen der sketischen Wüste bei Nitria, wo er, seines Herzens Wunsche folgend, für immer zu bleiben beschloss. Nach Palladios hielt er sich hier auf einem Berge zwei Jahre auf und zog sich darauf tiefer in die Wüste zurück.

Und was war nun derjenige für ein Mann, der einst in

unmöglich, dass jener hochgestellte Mann, an welchen, wie oben erwähnt, Gregorios von Nazianz seinen 153. Brief schrieb, nicht *Κῶνσταντινός* hiess, sondern *Κῶνσταντίνος*, und dass wir dabei etwa an den Consul des Jahres 381 zu denken haben.



der stillen kappadocischen Landstadt sowohl wie in dem glänzenden, aber von Hader und Parteigezänk widerhallenden Konstantinopel mit seinem Freunde Gregorios Freude und Leid getheilt hatte und immerdar wohlmeinend und treu erfunden war? Es ist fürwahr ein ehrenvolles Zeugniß, das Sozomenos (VI, 39) dem Mönche ausstellt. *Εὐάγριος ὁ σοφός*, — sagt er von ihm — *ἐλλόγιμος ἀνὴρ, νοῆσαι τε καὶ φράσαι δεινὸς καὶ ἐπίβολος διακρίναι τοὺς πρὸς ἀρετὴν καὶ κακίαν ἄγοντας λογισμούς· καὶ ἱκανὸς ὑποθέσθαι, ἧ χρη τοὺς μὲν ἐπιτιθεύειν, τοὺς δὲ φυλάσσειν. ἀλλ' οἷος μὲν περὶ λόγους ἦν, ἐπιδείξουσιν αἱ γραφαί, ἃς κατέλιπεν.*<sup>1)</sup> Die alten berühmten Commentatoren der Werke des Gregorios von Nazianz sowie auch neuere haben, wie ich oben bereits hervorhob, ihren gelehrten Fleiß der Schrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* nicht zugewandt; wenn aber irgend Einer, so ist es, meine ich, der Euagrius, von dem ich zuletzt geredet, an welchen der genannte Tractat gerichtet zu denken ist. Er entspricht allen Anforderungen, die wir an den Empfänger dieser Schrift, über welche uns ein directes Zeugniß aus dem Alterthum nicht zur Seite steht, und deren Echtheit möglicherweise gerade deswegen oder sonst aus jedenfalls heute nicht mehr erkennbaren Gründen vereinzelt in Zweifel gezogen worden ist, zu stellen haben. Er ist ein langjähriger treuer Freund des Gregorios von Nazianz; er ist ferner ein theologisch gründlich gebildeter, speculativer Kopf, dem Gregorios am Schluss seiner Erörterungen getrost sagen darf: *πλεῖστα μὲν οὖν, ὧ τιμιώτατε, δυνατόν ἦν εὑρεῖν καὶ πλείονα τῶν εἰρημένων πρὸς ἀπόδειξιν ἑναργῇ τῆς ἀναγκαιοτάτης πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐρωτήσεως, ὃν τρόπον ἔχειν αὐτὴν ὑπολαμ-*

1) Von den hauptsächlich für Mönche bestimmten Werken des Euagrius redet Gennadius in seiner Fortsetzung der Schrift des Hieronymus „de viris illustribus“ c. XI (Herding's Ausgabe. Leipzig, Teubner 1879. S. 75). Ueber die zahlreichen, in arabischen und syrischen Handschriften der Vaticana in Uebersetzung erhaltenen Schriften des Mannes giebt der gelehrte Assemanus in seiner Anmerkung zu dem 40. Capitel des „Catalogus librorum omnium ecclesiasticorum“ von Ebedjesu (Biblioth. orient. Clementino-Vaticana. Tomi tertii pars I. Romae MDCCXXV. p. 45 und 46) genaue Auskunft.

βάνειν δεῦ' ἀλλ' ἐπειδὴ σοὶ τε καὶ τοῖς σοὶ παραπλησίοις ῥᾶον ἐξ ὀλίγων τὰ πλεῖστα καταμανθάνειν, τούτου χάριν ἐνταῦθα τὸν περὶ τούτου στήσαι τοῦ θεωρήματος δίκαιον ῥήθην λόγον —; er ist endlich, wie die alte Ueberschrift angiebt, *μόναχος*.

Der letzere Umstand gewährt uns auch, wie ich glaube, für die Bestimmung der Abfassungszeit des Schreibens einen chronologischen Anhalt. Aus meiner obigen, auf Sozomenos und Palladios gestützten Darlegung ergibt sich nämlich, dass wir den Anfang von Euagrios' Mönchsleben in Aegypten in die erste Hälfte der achtziger Jahre des Jahrhunderts zu verlegen haben. Damit stimmt auch dasjenige, was der Biograph des Bischofs, den dieser in seinem Testament zum Haupterben einsetzte, der Presbyter Gregorios von der Thätigkeit des Nazianzeners in den letzten Jahren seines Lebens, d. h. seit der durch ihn, wahrscheinlich im Jahre 383, veranlassten Wahl des Eulalios zum Bischof von Nazianz und seiner darauf folgenden gänzlichen Zurückgezogenheit auf dem väterlichen Landgute zu Arianz bis zu seinem 389 oder 390 eingetretenen Tode, berichtet. *Αὐτὸς δὲ* — heisst es von Gregorios gegen Ende der Vita — *ἐν ἀσθενείᾳ κρατούμενος ἐν Ἀριανζοῖς ἀνέψυχεν, ὁδοιπορεῖν οὐκ ἔτι οἷός τε ὢν, ἐπέστελλε Κληδονίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ, ἀνδρὶ θεοσεβεῖ καὶ θεράποντι γνησίῳ Θεοῦ, καὶ ἑτέροις τισίν, ὥστε μὴ παραδέχεσθαι τὸν λοιμὸν τῆς αἰρέσεως, τὰς τε χειροτονίας ἀθετεῖν Ἀπολλιναριστῶν ὡς ἀθέτους καὶ ἄλλοτρίας τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. ἤδη δὲ οὐ μέχρι τοῦ ψιλῇ διαμαρτυρία πρὸς αὐτοὺς χρήσασθαι, ἀλλὰ καὶ διεξοδικώτερον ἔγραψε, καὶ ἐν ἀνατρέπων τὰ τῆς ἀσεβείας Ἀπολλιναρίου ἀμβλώματα. τοῦτο δὲ δεικνύουσι σαφῶς αἱ τε πρὸς Κληδόνιον δύο ἐπιστολαί, οὐχ ἥμισυ δὲ καὶ οἱ ἐμμετροὶ λόγοι, οὓς καταλέλιπε.* Diese Worte des Biographen schildern des Gregorios reiche schriftstellerische Thätigkeit in der Stille von Arianz in sehr deutlicher und bestimmter Weise; sie reden einmal von seinen Poesien und deren apologetischen und polemischen Tendenzen, sodann von einer gewissen Kategorie von Briefen, welche dem Presbyter besonders wichtig schien. Von den sonstigen, nachweislich sehr zahlreichen Briefen des Gregorios gerade aus dieser letzten Periode seines Lebens

nimmt er keine Notiz, ihn interessiren diejenigen, welche die Lehre der Kirche sicher zu stellen und gegen Häresie, besonders gegen die der Apollinaristen zu vertheidigen bestimmt waren. Er nennt da zuletzt auf gleicher Linie mit den dogmatischen Dichtungen des Gregorios dessen zwei Sendschreiben an den Presbyter Kledonios in seiner Vaterstadt Nazianz. Gregorios hat nun aber, ebenfalls um dem Apollinarismus, und zwar in Konstantinopel, entgegenzuarbeiten, noch ein anderes, jenen Briefen an Kledonios inhaltlich sehr verwandtes Schreiben an seinen Nachfolger Nektarios gerichtet, welches der Biograph nicht erwähnt. Dennoch aber, meine ich, hat er dieses Schreiben sowohl wie den an Euagrios gerichteten Traktat *περὶ θεότητος* entschieden im Sinne gehabt, als er die Worte schrieb: *ἐπέστελλε Κληδονίῳ τῷ πρεσβυτέρῳ, ἀνδρὶ θεοσεβεῖ καὶ θεράποντι γνησίῳ Θεοῦ, καὶ ἑτέροις τισίν, ὥστε μὴ παραδέχεσθαι τὸν λοιμὸν τῆς αἰρέσεως*. Gerade dieser letztere Ausdruck erscheint mir, während ja im Folgenden die Beziehung der schriftstellerischen Thätigkeit des Gregorios auf den Apollinarismus speciell hervorgehoben wird, der umfassendere zu sein, durch welchen, da von mehreren (*ἑτέροις τισίν*) geredet wird, nach meinem Dafürhalten ausser Nektarios auch unser Euagrios den der Verhältnisse kundigen Zeitgenossen deutlich genug bezeichnet worden ist. Mit der vom Biographen im Allgemeinen angegebenen Tendenz jener letzten Dichtungen<sup>1)</sup> und Briefe des Gregorios steht, wie mir scheint, auch der Eingang seines Schreibens an Euagrios durchaus im Einklang. Denn wenn Gregorios beginnt: *Σφόδρα τε θαυμάζω καὶ λίαν ἐκπλήττομαι τῆς νηφαλιότητος, ὅπως τοιούτων θεωρημάτων καὶ τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι, ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν καὶ ἀγωνίαν ἀποδείξεως περιῶστάς, ἐρωτήσεις ἀναγκαίας καὶ χρησίμους ἡμῖν ἐπάγων*: — so spricht er damit unverhohlen

1) Gregorios selbst erwähnt diese Dichtungen am Schluss des ersten Briefes an Kledonios (p. 745): *εἰ δὲ οἱ μακροὶ λόγοι καὶ νέα ψαλτήρια καὶ ἀντίφθογγα τῷ Δαβίδ καὶ ἡ τῶν μέτρων χάρις ἡ τρίτη διαθήκη νομίζεται, καὶ ἡμεῖς ψαλμολογήσομεν καὶ πολλὰ γράφομεν καὶ μετρήσομεν*.

eine gewisse Besorgniss aus, er ist bestürzt über den Weg und den Gang, welchen die Speculation des Euagrios, der, so lange er seinem Lehrer im Kampfe gegen die Arianer treu zur Seite stand, sicherlich die gleichen dogmatischen Ueberzeugungen wie dieser hegte, dort in Aegypten genommen. Hatte ihn die tiefe Stille und das majestätische Schweigen der Wüste, über welcher am Tage der Himmel azurblau sich wölbte, Nachts der Sterne funkelnde Pracht sich ausbreitete, von den spitzfindigen Distinctionen des grübelnden Menschengestes hinweggerufen und ihm die hehre Einfachheit des uralten mosaischen Satzes: Der Herr, unser Gott, ist ein einiger Gott — mit überwältigender Ueberzeugungskraft gepredigt? Oder war Euagrios durch fremde Speculation beeinflusst worden? Darauf wird die fernere Untersuchung noch ausführlicher zu antworten haben. Jedenfalls sah sich Gregorios, da Euagrios gefragt, *ὅς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἢ φύσις . . . πότερον ἀπλῇ τις ἢ σύνθετος*, und, indem er sich für das Erstere entschied, zu der Folgerung fortgeschritten war: *περιττὴ τῶν ὀνομάτων ἢ θεσις*, wie er es selbst ausdrückt, in die Nothwendigkeit versetzt, zu reden, Zeugniss abzulegen und sich der Mühe des Gegenbeweises zu unterziehen.

Hier dürfte es zunächst am Orte sein, einige Aeusserlichkeiten des von Victor Ryssel für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Neocäsarea geführten Beweises heranzuziehen. Wir werden dabei dem Inhalte der Schrift allmählich näher zu treten genöthigt sein.

Nach der von Ryssel zum ersten Male in's Deutsche übertragenen syrischen Uebersetzung der Schrift lautet der Titel: „An Philagrios über die Wesensgleichheit.“ Ryssel hält sich (Greg. Thaum. S. 114) zu der Annahme für berechtigt, „dass der Name Philagrius aus Porphyrius verderbt sei, was um so eher als möglich erscheint, da auch sonst in den syrischen Schriften griechische Namen bis zur Unkenntlichkeit entstellt vorkommen.“ Die auf diesen Punkt bezüglichen Erörterungen Ryssel's hält Balthgen in seiner Recension von Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus“ (Gött. gel. Anz. 1880. Stück 44. S. 1404) für verfehlt.

Derselbe beseitigt (S. 1400) den in der Erwähnung des Leukippos (Ryssel's Uebers. der Schrift „An Theopompos über die Leidesunfähigkeit u. s. w.“ S. 88), des Führers der Aetoler, der sich hat tödten lassen, „damit nicht die Aetolier gefangen weggeführt würden,“ liegenden Anstoss durch den Nachweis der Verwechselung dieses Namens mit dem in Fragmenten des Polybios, die, von Blass dem Referenten mitgetheilt, a. a. O. abgedruckt sind, und bei Livius mehrfach genannten Lykiskos. „Aber solche Corruptionen,“ urtheilt Bähggen<sup>1)</sup>, „sind doch nur bei seltener vorkommenden Namen häufig, während der Philosoph Porphyrius den Syrern wohlbekannt war.“ Ein äusseres directes Zeugniß, auf dessen Bedeutung auch noch Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 569 hingewiesen wird, sieht Ryssel in der von Assemanus im dritten Bande seiner Bibliotheca Vaticana aus einer von dem syrischen Uebersetzer Athanasios von Balad (gest. 587) zu der mit einer Lebensbeschreibung des Philosophen versehenen Isagoge des Porphyrios verfassten Vorrede mitgetheilten Stelle: „Hic ab illis, qui ibi (i. e. Tyri) degebant, culpabatur, eo nempe, quod ausus fuisset sacrum evangelium impugnare, quod tamen eius opus a Gregorio Thaumaturgo oppugnatum est.“ Trotzdem sich eine Notiz ähnlichen Inhaltes bei keinem der alten Schriftsteller findet, wir also auf blosse Vermuthungen angewiesen sind, die, besonders bei der Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung der literarischen Hinterlassenschaft des Gregorios von Neocäsarea auch nicht

1) Bähggen's Recension des Ryssel'schen Werkes zeichnet sich dadurch vor den beiden anderen, im Literar. Centralbl. von G. Lechler und in der Deutsch. Literaturztg. von H. Holtzmann — letztere merkwürdigerweise von Ryssel in seinem Aufsätze „Zu Gregorius Thaumaturgos“ in den Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 565 und 566 gar nicht erwähnt — erschienenen aus, dass sie werthvolle sprachliche und sachliche Ergänzungen und Berichtigungen zu Ryssel's Schrift bringt. Es werden neue exegetische Fragmente des Gregorios Thaumaturgos abgedruckt (S. 1398), zu des Gregorios *Μετάφρασις εἰς τὸν Ἑκκλησιαστικὴν Σολομῶντος* für die Kritik der LXX nicht unwichtige sprachliche Beobachtungen mitgetheilt (S. 1394—1396) und zu Ryssel's Uebersetzung auf das richtige Verständniß des Syrischen bezügliche Bemerkungen und Verbesserungen gegeben (S. 1401—1403 und 1406—1408).



den mindesten Werth haben, erscheint Ryssel „dieses Zeug-  
niss des Athanasius von grosser Wichtigkeit, weil dieser be-  
rühmte Uebersetzer griechischer Werke in der christlichen  
Literatur dieser Sprache wohl bewandert gewesen sein muss.“  
Die Thatsache zugegeben, kann nicht Athanasius eine Schrift  
gemeint haben, von der wir, ebensowenig wie wir bisher von der  
Schrift „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Lei-  
densfähigkeit Gottes“ — deren Echtheit vorausgesetzt<sup>1)</sup> — eine  
Ahnung hatten, heutzutage auch nicht das Geringste wissen?  
Warum soll denn gerade die in Rede stehende Schrift ge-  
meint sein, deren ganzer Inhalt mit dem Evangelium abso-

1) Sollte etwa die Schrift „An Theopompos über die Leidens-  
unfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes“ ebenfalls von Gre-  
gorios von Nazianz verfasst und dieselbe identisch sein mit dem  
von Ebedjesu (Assemani Bibl. Vatic. III, p. 24) als letztes unter des  
Nazianzeners Werken aufgezählten „liber, quem composuit adversus  
Theopaschitas“? Der gelehrte Assemanus weiss (Anm. 5) über  
letztere Schrift nichts weiter zu sagen, als dass dieselbe von keinem  
Griechen oder Lateiner erwähnt wird. Er äussert nur eine Vermuthung,  
die wenigstens zum Theil richtig sein dürfte: „Fortasse“ — sagt er  
von dem „liber adversus Theopaschitas“ — „orationes seu epistolae  
duae ad Kledonium adversus Apollinarium, quae a Syris  
propter controversiam de mysterio incarnationis frequenter citantur.  
Sobenssem pro Apollinaristis Theopaschitas dixisse puto.“ Letzteres  
ist gewiss richtig, da es bekannt ist (Hagenbach, Dogmengeschichte,  
S. 224), dass Apollinaris von seinen Gegnern des Patripassianismus  
beschuldigt wurde. Aber sollten die beiden Briefe an Kledonios allein  
als „liber adversus Theopaschitas“ bezeichnet sein können, während  
doch zu derselben Kategorie der auf die Bekämpfung des Apollinari-  
smus gerichteten Schriften nothwendig auch der Brief an Nektarios ge-  
hörte? Und doch erscheint dieser in der gesammten handschriftlichen  
Ueberlieferung nirgends mit jenen beiden in engerer Verbindung; die  
beiden Briefe an Kledonios vielmehr werden in dem von Abulbarcatus  
aus einem etwa um das Jahr 1230 geschriebenen arabischen Codex  
mitgetheilten Katalog der Reden des Nazianzeners, wie ich zuvor schon  
erwähnte, als 16. und 17. Rede verzeichnet. Diese gegen die Apolli-  
naristen gerichteten Schreiben hat, worauf uns schon der Presbyter  
Gregorios, des Nazianzeners Biograph, hinweist, Gregorios in den letzten  
Jahren seines Lebens, d. h. zwischen 382 und 389 oder 390 verfasst.  
Wenn er nun in dem ersten Briefe an Kledonios (Edit. Colon. I. p. 744)  
erklärt, die Fleischwerdung des λόγος (Joh. 1, 14) oder, was ihm gleich-  
bedeutend erscheint, die schriftgemässe Thatsache, dass der Herr zur  
Sünde (2. Kor. 5, 21) oder zum Fluch (Gal. 3, 13) ward, habe den Heils-

lut nichts zu thun hat? Trotz des Mangels aber an weiterer Bezeugung jener Notiz erscheint es Ryssel ferner „gar nicht unmöglich, dass Athanasius die syrische Uebersetzung unserer Schrift kannte und aus ihrem Inhalte schloss, dass sie gegen Porphyrius gerichtet war, möglich auch, dass die Handschrift, in welcher er die Schrift fand, noch den Namen Porphyrius in unentstellter Form enthielt; vielleicht hatte er sogar das griechische Original noch vor Augen.“ Es kann selbstverständlich nicht meine Absicht sein, Ryssel auf das im Vorstehenden von ihm betretene Gebiet luftiger Hypothesen zu folgen, die griechische Ueberlieferung giebt uns glücklicherweise festeren Boden unter die Füße. Nur Eins: hatte Athanasios wirklich das griechische Original der Schrift noch vor Augen, dann fand er in der Ueberschrift eben nicht „den Namen Porphyrios in unentstellter Form,“ sondern den

zweck gehabt, dass er unsere Schwachheiten auf sich nehmen und unsere Seuche tragen sollte (Matth. 8. 17); dann aber die weitere Untersuchung über Sinn und Bedeutung des Leidens Jesu mit den Worten abbricht: *ταῦτα μὲν οὖν ἱκανῶς ἐν τῷ παρόντι διὰ τὸ σαφές καὶ τοῖς πολλοῖς εὐληπιον, οὐ γὰρ λογογραφεῖν ἀλλ' ἐπισχεῖν τὴν ἀπάτην βουλόμενοι ταῦτα γράφομεν, τὸν δὲ τελεώτερον περὶ τούτων λόγον, εἰ δοκεῖ, καὶ διὰ μακροτέρων ἀποδώσομεν* —, so frage ich, da weitere über Apollinaristische Irrthümer handelnde Schriften des Gregorios uns nicht bekannt sind, ob nicht die von Ebedjesu erwähnte Schrift „*liber adversus Theopaschitas*“ eben jene in den letzten Worten des Gregorios angekündigte, im Syrischen uns erhaltene Schrift „*An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes*“ sein kann? „Soviel ist wenigstens gewiss“ — urtheilt Overbeck (Theol. Literaturztg. 1881. Nr. 12, S. 286), nach dessen Meinung die Ausführungen Ryssel's über ihre Echtheit im Wesentlichen das Richtige treffen — „dass dieses Schriftchen — eine Art platonischen Gesprächs über die Frage, ob die physische Apathie Gottes auch seine (moralische) Apathie in Hinsicht auf das Schicksal des menschlichen Geschlechts nothwendig zur Folge habe — mit den Streitigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts über das göttliche Leiden nichts zu thun hat und sich kaum ausserhalb des Streits stellt, den z. B. Origenes mit Celsus führt (besonders c. Cels. IV, 14 ff.).“ Das 4. Jahrhundert wäre damit noch nicht ausgeschlossen, und ein als Lehrer der Kirche berühmter Gregorios muss der Verfasser sein, wie aus den wiederholten Anreden — vgl. Ryssel's Uebersetzung S. 73 (46, 26), S. 74 (47, 23), S. 77 (49, 22) — hervorgeht. Doch ich wage darüber nur die obige Vermuthung zu äussern.

des Euagrios; kannte er dagegen nur die syrische Uebersetzung mit dem Namen des Gregorios Thaumaturgos in der Ueberschrift, der für mich überhaupt weiter nichts bedeutet als die Conjectur irgend eines syrischen Gelehrten, so hatte er durchaus keine Veranlassung, aus dem Inhalte der Schrift auf Porphyrios als Adressaten zu schliessen, noch viel weniger aber konnte er in derselben die Gegenschrift des Gregorios von Neocäsarea gegen die von Porphyrios wider das Evangelium erhobenen Verleumdungen erblicken. Mit diesem auf rein äusserliche und so überaus disputable Momente gestützten Nachweis Ryssel's, Porphyrios als Empfänger des Schreibens zu denken, ist es, wie mir jeder Unbefangene zugeben wird, sehr misslich bestellt. Sehen wir zu, ob denn mit dem syrisch überlieferten Philagrios gar nichts anzufangen ist.

„Schon an und für sich“ — meint Ryssel S. 113 — „könnte mit dem Philagrius der Ueberschrift keiner der uns bekannten Männer dieses Namens gemeint sein; denn weder der Philagrius, an welchen Gregor von Nazianz mehrere noch erhaltene Briefe richtete (vgl. Fabr. Bibl. Gr. XIII, 364), noch auch der Zeitgenosse und Landsmann desjenigen Kappadociers Gregorius, der 338 als Bischof seinen Einzug in Alexandrien hielt († 346), wo der erwähnte Philagrius auch seit 339 Rector und Exarch von Aegypten war, könnten wegen der beträchtlich späteren Zeit gemeint sein.“ Letzteres Bedenken war natürlich für Ryssel in dem bisher angedeuteten Zusammenhange der Frage ein sehr gewichtiges; ich dagegen kam von der sicheren Tradition des griechischen Originals aus, demselben keinen Werth beilegen. Die Frage lautet jetzt einfach: Wie ist der Name Philagrios in die Ueberschrift der syrischen Uebersetzung gekommen? Nach meiner Ueberzeugung liegt die Sache so: Die syrische Uebersetzung stammt (Ryssel, S. 135) jedenfalls aus der klassischen Periode der syrischen Literatur, genauer aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts. Der Uebersetzer, und sei er ein so berühmter Gelehrter wie Athanasios von Balad selbst gewesen, war ebensowenig wie andere Sterbliche im Stande, die verwischten oder sonst durch mechanische Ursachen unleserlich gewordenen Worte einer grie-

chischen Vorlage mit unfehlbarer Sicherheit zu ergänzen. Offenbar aber war der Name in der Ueberschrift  $\text{ΠΡΟΟ ΕΥΑΓΓΙΟΝ}$  in seinen ersten Buchstaben nicht mehr deutlich erkennbar. Er schrieb daher, was paläographisch ja so überaus nahe liegt, entweder ohne Weiteres  $\text{ΠΡΟΟ ΦΙΛΑΓΓΙΟΝ}$ , weil er so aus den vorhandenen Spuren die zu den letzten sechs Buchstaben nothwendige Ergänzung richtig gefunden zu haben glaubte, oder er setzte auf Grund seiner gelehrten Kenntniss der Kirchengeschichte aus Conjectur den Namen Philagrios. Und da er nach dem Masse seines Verständnisses den Zusatz „über die Wesensgleichheit“ hinzufügte, so ist es mir durchaus nicht zweifelhaft, dass er damit in das klassische theologische, d. h. das vierte Jahrhundert, dem auch aus äusseren Gründen die ihm vorliegende griechische Handschrift zuzugehören scheinen mochte, mit seinem lebhaften Streit über die Wesensgleichheit des Sohnes, geblickt, dass er speziell an Gregorios von Nazianz und seinen oben von Ryssel als Empfänger des Schreibens beinandeten Freund Philagrios gedacht hat. Dass hier, wie auch G. Lechler, Ryssel's Recensent im Literar. Centralbl. (1880. Nr. 20, S. 641—643), hervorhebt, jener jedenfalls nicht ursprüngliche Zusatz „über die Wesensgleichheit“ dem Inhalte nicht entspricht, und dass der uns griechisch überlieferte, ebensowenig ursprüngliche,  $\text{περὶ θεότητος}$  unbedingt der correcteste ist, scheint mir völlig unerheblich;<sup>1)</sup> viel wichtiger ist jener dem Inhalte der Schrift nicht entsprechende Zusatz in der Ueberschrift „über die Wesensgleichheit“ in Verbindung mit dem Namen Philagrios. Auf diesen gerathen zu haben, ist für die Belesenheit des syrischen Ueber-

1) Bähgen, welcher (Gött. gel. Anz. S. 1403) Ryssel's Untersuchung über die Echtheit der beiden von ihm aus dem Syrischen übersetzten Schriften (S. 100—124) „für den gelungensten Theil der Arbeit“ hält und ebenso wie G. Lechler (Literar. Centralbl.) und H. Holtzmann (Deutsche Literaturztg. 1. Jahrg. Nr. 11, S. 361) glaubt, „dass die Autorschaft Gregors durch Herrn Ryssel's Untersuchungen für beide Schriften in der That gesichert ist,“ bemerkt bezüglich der Ueberschrift unseres Briefes an Euagrios (S. 1399): „Das  $\text{ἐμμούσιος}$  der Ueberschrift ist bekanntlich um die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts sabellianisch und wurde in dem Synodalbeschluss von An-



setzers kein geringes Lob. Bei genauerer Prüfung alles dessen aber, was wir gerade durch Gregorios von Nazianz von ihm wissen, leuchtet die Unmöglichkeit ein, ihn zum Empfänger eines solchen Schreibens zu machen, wie der Tractat *περὶ θεότητος* ist. Gregorios richtete an Philagrios zahlreiche Briefe (Edit. Colon. epist. 40. 41 [al. 30. 31] und epist. 64—70 [al. 58—64]), aus denen hervorgeht, dass Beide Studienfreunde waren. Schon im zweiten Briefe (41 al. 31), kurz nachdem sie sich nach Absolvirung der Studien von einander getrennt, ist Philagrios krank, und, wie es scheint, recht schwer krank, er philosophirt dabei mit seinem Freunde; aber welcher Art diese Unterhaltung gewesen, zeigt der 64. Brief, worin Gregorios über die mangelhafte Aristotelische Definition der Glückseligkeit und die in diesem Punkte richtigeren Anschauungen der Stoiker und den sittlichen Muth und die Seelenruhe eines Anaxarchos, Epiktetos, Sokrates redet. Gelegentlich bittet der Kranke von seinem Schmerzenslager den Freund um Bücher, worauf dieser ihm (Brief 70 al. 64) etwas von Demosthenes schickt, die Ilias aber nicht senden zu können bedauert, weil er sie nicht besitze; alle übrigen Briefe aber enthalten fast nichts als Tröstungen ernster und erhebender Art, um den Bedauernswerthen und oft Verzagenden aufzurichten und ihm seine Leiden lindern zu helfen. Philagrios war nach diesem Allem nicht der Mann, der so ernsten und schwierigen Speculationen sich hingab, wie der Empfänger des Tractates *περὶ θεότητος*, als welchen wir ja Euagrios genauer kennen gelernt haben. Jedenfalls erscheint mir die im Syrischen erhaltene Ueberschrift „an Philagrios über die Wesensgleichheit“ deshalb von besonderem Werthe, weil gewissermassen die des griechischen Originals indirect dadurch bestätigt wird.

tiochia 269 verdammt. Die (nicht ganz feststellende) Anwesenheit Gregors auf dieser Synode würde kein entscheidendes Zeugniß gegen die Ursprünglichkeit jener Ueberschrift sein, nur wäre die Schrift sicher vor 269 verfaßt. Andererseits erklärt sich aus Inhalt und Ueberschrift leicht, wie die Schrift über die Wesensgleichheit schon früh im Original verloren gehen konnte.“



Doch wir würden Ryssel Unrecht thun, wenn wir bei seiner durch die besprochenen äusseren Momente gestützten Vermuthung, die Schrift sei an Porphyrios gerichtet zu denken und habe auch ursprünglich dessen Namen in der Ueberschrift aufgewiesen, stehen bleiben wollten; auf Porphyrios schloss Ryssel vielmehr aus dem Inhalte der Schrift. Diesen werden wir darum jetzt näher in's Auge zu fassen haben. Gleich von vornherein möge bemerkt werden, dass einige charakteristische, gerade aus dem Wortlaut der Uebersetzung der Schrift gezogene Schlussfolgerungen Ryssel's ihre Bedeutung verlieren, wenn das schlichte und deutliche griechische Original zur Entscheidung aufgerufen wird.

Ryssel's Untersuchung über die Echtheit der Schrift von der Wesensgleichheit (S. 100 ff.) weist zwei Theile auf, einmal sucht er zu beweisen, dass der Abfassung der Schrift durch Gregorios von Neocäsarea nichts im Wege stehe, sodann schreitet er, unterstützt, wie er meint, durch äussere Zeugnisse, deren Werth ich oben bereits geprüft habe, dazu fort, für die polemische, gerade gegen den Philosophen Porphyrios gerichtete Tendenz der Schrift den Beweis zu erbringen. Da die in die erstere Kategorie gehörigen Beweismomente von vornherein in einer bestimmt erkennbaren Beziehung zum Schlussresultat stehen, so werden wir am besten gleich hier auf dieselben Rücksicht nehmen können.

Ein wichtiges Zeugniss für die Echtheit der Schrift erblickt Ryssel (Greg. Thaum. S. 101) in der Thatsache, „dass in ihr alle Merkmale einer späteren Abfassungszeit fehlen.“ Er findet in Inhalt und Fassung der Schrift weder einen Reflex der christologischen Streitigkeiten des fünften Jahrhunderts, noch der arianischen der vorausgehenden Zeit. Gewiss, „von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christo ist nirgends die Rede;“ es würde aber auch zu viel verlangt sein, in einer Abhandlung von so beschränktem, äusserlich doch den Rahmen des Briefes innehaltendem Umfange, deren präcis gefasstes Thema die Frage enthält, *ὡς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, . . . πότερον ἀπλῇ τις ἢ σύνθετος* — derartige Erörterungen zu erwarten. Die während

des arianischen Streites aber behandelten Probleme sollten in der Schrift nicht erkennbar sein? Ist denn, wenn „das Verhältniss des Sohnes zum Vater“ „nicht in der näher präcisirten Fassung zur Darstellung gebracht“ wird, „welche durch die arianischen Streitigkeiten zur einzig berechtigten erhoben worden war,“ damit irgend ein chronologischer Halt gegeben? Und ist der Inhalt des letzten Relativsatzes ein so allgemeingültiger, dass er als Norm zur Beurtheilung von Schriftwerken mit Sicherheit verwendet werden könnte? Ich muss das entschieden in Abrede stellen. Die reiche Mannigfaltigkeit des Inhaltes, die Fülle der theologischen Probleme, welche zur Zeit des Streites mit Arios und den mehr oder weniger von diesem beeinflussten Eunomianern, Macedonianern, Apollinaristen z. B. von Gregorios von Nazianz in seinen Reden und grösseren dogmatischen Briefen behandelt wird, zeugt lebhaft gegen eine solche Schematisirung des dogmatischen Interesses. Im Einzelnen erklärt es Ryssel (S. 101) von Bedeutung, „dass die Ausdrücke *οὐσία* und *φύσις* noch nicht in der scharfbegrenzten Bedeutung verwandt werden, die sie seit dem arianischen Streite, und besonders durch die drei grossen Kappadocier als Termini der philosophischen Kunstsprache der Dogmatik haben.“ Wie in aller Welt kann aber Ryssel sich entschliessen, in der Verwendung des Wortes *φύσις* zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, der göttlichen Substanz, wofür ja der Ausdruck *οὐσία* der allgemein übliche ist, „ebenfalls ein wichtiges Zeugniß für das höhere Alter der Schrift zu sehen,“ wenn er mit Recht doch nicht glaubt verschweigen zu dürfen (S. 102), „dass noch Gregor von Nazianz mit den Ausdrücken *οὐσία* und *φύσις* abwechselt?“ Ryssel beruft sich hier auf Ullmann's Werk über Gregorios von Nazianz. Die dort (2. Auflage, S. 247, Anm. 2) citirten Stellen hätten gerade zur correcten Bestätigung des über die Entwicklung des Sprachgebrauchs der Worte *οὐσία* und *φύσις* ausgesprochenen allgemeinen Satzes dienen können. In beiden Stellen nämlich, welche Reden entnommen sind, die Gregorios zur Zeit seiner bischöflichen Wirksamkeit gehalten, bedient er sich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens des Wortes *φύσις*. Im ersten Briefe

an Kledonios dagegen, den er nach dem Jahre 383 von seinem stillen Landsitz zu Arianz aus schrieb, braucht er (Edit. Colon. p. 739), um dieselbe Sache auszudrücken, das Wort *οὐσία*.<sup>1)</sup> Die Stelle unserer Schrift an Euagrios lautet in Ryssel's Uebersetzung S. 66: (Es handelt sich um die Frage,) „in welcher Weise es sich mit der Natur des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes verhält; wofür (d. i. für „Natur“) man genau ausgedrückt meistens Wesenheit (*οὐσία*), oder auch Natur (*φύσις*) sagt.“ Hier ist der Syrer nicht genau genug. Im griechischen Original machen die Worte einen etwas anderen Eindruck. Dort heisst es: τὸ προσ-  
 ενεχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς  
 τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύ-  
 ματος ἢ φύσις, ἦν ἂν τις ὁρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν  
 καλοῖη, πότερον ἀπλῇ τις ἢ σύνθετος. Gregorios stellt,  
 ehe er seine Erörterungen beginnt, die von Euagrios auf-  
 geworfene Frage mit den an sie geknüpften Schlussfolgerungen  
 klar und präcis in indirecter Form voran. Die indirecte  
 Doppelfrage mit πότερον — ἢ nimmt offenbar die vorauf-  
 geschickte Frage ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ  
 υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἢ φύσις wieder auf, indem sie  
 deren Inhalt bestimmter fasst. Unterbrochen wird dieser  
 klare Zusammenhang durch den an φύσις angeschlossenen  
 Relativsatz ἦν ἂν τις ὁρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοῖη.  
 Derselbe enthält eine Correctur des Ausdrucks φύσις, die  
 jedenfalls der ursprünglich wohl in directer Form von Euag-  
 rios gestellten Frage fremd gewesen ist; wir haben ohne  
 Zweifel darin eine corrigirende Zwischenbemerkung des Gre-

1) Auch in der dem Justinus untergeschobenen *Ἐκθεσις πίστεως* ἔται περὶ τριάδος, welche ich, in der durch die handschriftliche Ueberlieferung gebotenen Beschränkung, etwa um das Jahr 380 ansetze, während Andere bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts heruntergehen, findet sich zur Bezeichnung des göttlichen Wesens neben *οὐσία* gleichfalls noch das Wort *φύσις*. Der Verfasser redet Cap. 4 (p. 375 A und B) von David und sagt von dessen Hymnus (Ps. 148): περὶ γῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ὑψίστων τὴν ἀφήγησιν ποιησάμενος, οὐ συμπαραλαμβάνει τῇ θεῷ φύσει συνεξυμνεῖν ἀφ' ὧν δηλονότι. Desgleichen Cap. 5 (p. 376 A): Ὑπόλοιπον δ' ἂν εἴη ἐπιδεικνύναι ὡς τῇ θεῷ φύσει ὁ υἱὸς συντέτακται καὶ τὸ πνεῦμα.

gorios zu sehen, ein Verhältniss, welches mir auch Billius in seiner Uebersetzung durch Anbringung einer Parenthese angedeutet zu haben scheint, indem er die Stelle so giebt: „Quaestio igitur abs te proposita erat huiusmodi: Quonam modo esse queat Patris et Filii et Spiritus sancti natura (quam tamen essentiam rectius, quam naturam, quispiam vocaverit) simplex, an composita?“ Liegt aber die Sache so, dann dürfte diese Bemerkung des Gregorios uns mit zur Bestätigung für die oben aus äusseren, der historischen Tradition entnommenen Gründen erschlossene Thatsache dienen, dass Gregorios auch den Brief an Euagrios in der letzten Zeit seines Lebens, d. h. nach dem Jahre 383 von Arianz aus geschrieben hat.

Statt also zunächst bei den von Ullmann gegebenen Nachweisungen über den Gebrauch der Worte *φύσις* und *οὐσία* und speciell gerade bei den dort (S. 247, Anm. 3) aus dem Brief an Euagrios citirten und soeben von mir behandelten Worten stehen zu bleiben und diese einmal genau mit der eigenen Uebersetzung zu vergleichen, geht Ryssel sofort zur Beantwortung der Frage über, von welcher Seite die Einwendungen kamen, denen der Verfasser der Schrift entgegentritt. „Da es darauf ankommt,“ sagt er S. 102, „die Einheit Gottes gegenüber der Behauptung, dass die Verwendung dreier Namen die Annahme dreier dem Wesen nach von einander verschiedener Personen nach sich ziehe, zu vertheidigen und zu rechtfertigen, so können weder die Monarchianer noch die Sabellianer der damaligen Zeit (d. h. des dritten Jahrhunderts) in Betracht kommen. Noch weniger aber ist an die Tritheisten des sechsten Jahrhunderts zu denken.“ Ryssel hat mit dieser Alternative entschieden Recht, wovon ein aufmerksamer Blick in die Schrift selbst überzeugen kann; aber die Sicherheit dieses positiven Resultates wird dadurch nicht erhöht oder bekräftigt, dass von dem Gegensatze der Tritheisten zur Kirchenlehre nicht die Rede ist, noch dass „die Existenz eines symbolischen Ausdrucks derselben irgendwie vorausgesetzt“ wird. Was soll dieses Fahren auf einen symbolischen Ausdruck? Gewiss, wären beliebte und bekannte dogmatische Schlagworte in

der Schrift zu finden, so würde der Versuch, aus dem Inhalte allein der Schrift chronologisch ihren Platz anzuweisen, ungemein erleichtert werden. Allein aus dem Nichtvorhandensein symbolischer Ausdrücke folgt zunächst chronologisch gar nichts. Es würde, wenn nicht andere äussere und innere Zeugnisse dazu kämen, um manche schöne Rede des Gregorios von Nazianz, wie z. B. um die XXXIII. und XXXIV., die ersten beiden, inhaltlich unserem Tractat nahe verwandten, theologischen, d. h. vom Wesen Gottes handelnden, chronologisch überaus misslich bestellt sein, wenn wir den obigen Grundsatz Ryssel's wollten massgebend sein lassen. Nirgends ist da von der „Kirchenlehre die Rede, noch wird die Existenz eines symbolischen Ausdrucks derselben irgendwie vorausgesetzt.“ Daraus nun sofort allein die Möglichkeit zu folgern (S. 103), „dass die Einwände von heidnisch-philosophischer Seite aus ergangen waren.“ erscheint mir sehr unbesonnen. Warum ist Ryssel den Spuren des Gregorios von Nazianz, auf welche er stiess, nicht weiter nachgegangen? Es liegt mir hier durchaus fern, den Vertheidiger des Thaumatugos irgendwie der bewussten Nachlässigkeit zu beschuldigen, ich schenke seiner Versicherung (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 573), dass hier nur ein Versehen vorliegt, unbedingt Glauben und gebe zu, dass ein solches bei einer Arbeit, die ihm länger als sechs Jahre beschäftigte und „während dieses Zeitraums auf ganze Jahre unterbrochen worden ist, wohl als möglich und entschuldbar erscheint;“ aber von meinem Standpunkte aus bleibt mir die Annahme höchst wahrscheinlich, dass die nochmalige Prüfung der aus des Nazianzeners Werken citirten Stellen ihm vor dem Resultate bewahrt haben würde, „dass die Schrift in einer Zeit verfasst sein muss, welche den innerchristlichen arianischen Kämpfen noch vorausging.“

Die gegnerische Ansicht also, an welcher Ryssel, ohne sie genauer zu beachten, vorübergegangen ist, liegt in der Mitte zwischen den beiden von ihm genannten, d. h. im vierten Jahrhundert. Welches sind denn die Einwände des Euagrios, welche Gregorios die Nöthigung auferlegen, aus der Stille seines Arianzenischen Aufenthaltes eine laute, kraft-



voll zeugende Antwort nach Aegypten zu senden? Die vorher schon in ihrem ersten Theile wiedergegebene Stelle ist, wenn wir in diesem Punkte völlig klar sehen wollen, wichtig genug, um hier vollständig mitgetheilt zu werden. *Καὶ νῦν τοίνυν τὸ προσερχθὲν ἐρώτημα παρὰ σοῦ* — berichtet Gregorios einleitend — *τοιόνδε καὶ περὶ τοῦδε ἦν, ὥς τινα τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἢ φύσις . . . . πότερον ἀπλῇ τις ἢ σύνθετος. εἰ μὲν γὰρ ἀπλῇ, πῶς τὸν τρεῖς ἐπιδέξεται τῶν προειρημένων ἀριθμὸν; τὸ γὰρ ἀπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον· τὸ δὲ ἀριθμοῖς ὑποπίπτον ἀνάγκη τέμνεσθαι, καὶ μὴ ἀριθμοῖς ὑποβάλληται· τὸ δὲ τεμνόμενον ἐμπαθές· πάθος γὰρ ἡ τομή. εἰ τοίνυν ἀπλῇ τοῦ κρείττονος ἢ φύσις, περιττὴ τῶν ὀνομάτων ἢ θέσις, καὶ δεῖ τοῖς ὀνόμασι πείθεσθαι, τὸ μονοειδὲς καὶ ἀπλοῦν εὐθὺς ἐκποδὼν οἴχεται. τίς οὖν ἂν εἴη τοῦ πράγματος ἢ φύσις, ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἔφασκε.* Das ist des Euagrios an Gregorios gerichtete Frage und die daran geknüpften Schlussfolgerungen. Wenn ich vorhin versuchte, aus mehr äusserlichen Einwirkungen die eigenthümliche, in den obigen Worten des Euagrios sich kundgebende Wendung in seiner Speculation zu erklären oder vielleicht doch verständlicher zu machen, so möge jetzt hinzugefügt werden, dass er sich mit derselben in Bahnen bewegte, welche, wie uns gerade Gregorios bezeugt, vielfach in jener Zeit betreten wurden, und zwar von den Arianern und Eunomianern, zum Theil auch den Macedonianern. Erstere besonders machten es den Anhängern des Athanasios zum Vorwurf, dass sie, da sie die Gottheit und Persönlichkeit des Vaters, Sohnes und Geistes behaupteten, drei Götter einführten und damit die Einheit Gottes, jene Gundlehre des Christenthums, zerstörten.<sup>1)</sup> In seiner berühmten XXXVII. Rede (*περὶ τοῦ ἁγίου πνεύ-*

1) Mit besonderer Schärfe weist auch Gregorios von Nyssa den Tritheismus zurück, so in seiner Schrift über die Trinität Tom. II. p. 446 der Pariser Ausgabe von 1615, ferner *Contra Eunomium* orat. VI. p. 198; VII. p. 223 ff.; VIII. p. 230; XII. p. 328 ff. und in der Schrift „*Quod non sint tres Dii*“ Tom. II. p. 456, wo er nach einer längeren Erklärung über das Wort *θεότης* sagt: *Οὕτως οὐδὲ τρεῖς θεοὶ κατὰ τὴν ἀποδοδομένην τῆς θεότητος σημασίαν.*

ματος) kommt Gregorios auf diese Frage zu sprechen, von der er (Edit. Colon. p. 600) seufzend beklagt, *ὅτι πάλαι τε-θνηκὸς ζήτημα καὶ τῇ πίστει παραχωρήσαν νῦν ἀνακαινίζεται*. „Wenn Gott und Gott und Gott ist,“ sagt er dort aus dem Sinne jener Gegner, „sind dann nicht drei Götter? — Wer spricht so? Die, welche es auf den höheren Grad treiben mit der Gottlosigkeit (Arianer und Eunomianer), oder die, welche noch auf einer mittleren Stufe stehen, ich meine diejenigen, welche noch eine bessere Ueberzeugung vom Sohne haben (Macedonianer)? . . . Den letzteren sage ich: Was werft ihr uns Dreigötterei vor, da ihr selbst den Sohn verehrt, wenn ihr auch vom Geiste abgefallen seid? Findet bei euch nicht Zweigötterei statt? . . . (p. 601) Dieselben Gründe, womit ihr euch gegen Zweigötterei vertheidigt, können auch uns zur Ablehnung der Dreigötterei dienen. . . . Aber wie vertheidigen wir uns nun gemeinschaftlich gegen Beide (Arianer und Eunomianer)? Wir bekennen einen Gott, denn es ist eine Gottheit. Wenn wir auch drei glauben, so werden doch auf Eines die zurückgeführt, die aus ihm (dem Einen) den Ursprung haben (*ἡμῖν εἰς θεός, ὅτι μία θεότης· καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ὀνομασίαν ἔχει, καὶ τρία πιστεύεται*). Denn keineswegs ist das eine mehr, das andere weniger Gott, das eine früher, das andere später; auch ist kein Unterschied im Wollen, keine Theilung in der Macht, und es findet hier überhaupt nichts statt, was einer Trennung ähnlich wäre, sondern ungetheilt ist in den getheilten (d. h. in den verschiedenen Personen) die Gottheit (*ἀλλ' ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις ἡ θεότης*) und wie in drei mit einander vereinigten Sonnen eine Mischung des Lichtes.“ Euagrios hat, was Gregorios ausdrücklich anerkennt, bis jetzt zwar sich ablehnend verhalten gegen die oberflächliche Lehre jener mit der Dreizahl Missbrauch treibenden Gegner, *τὴν οὐσίαν ὁμοῦ τῇ τῶν ὀνομάτων ὑπηγορία πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν*, er hat den Vorwurf des Trithismus noch nicht ausgesprochen, aber doch die Bezeichnung der Gottheit durch drei Namen, in einseitiger Betonung der Einheit, schon für überflüssig erklärt. Nichtsdestoweniger glaubt Gregorios, der des erprobten Freundes Ueberzeugungen

wanken sieht, ihm die gleichen Gründe zu Gemüthe führen zu müssen wie jenen. *Ὁ τοίνυν ἐστὶ Θεός, πρότερον ὑποστησόμεθα* — so beginnt er, und, den Erörterungen in der XXXVII. Rede genau entsprechend, erklärt er: *ἀπλῇ πάντως ἐστὶ καὶ ἀμέριστος οὐσία, τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀσώματον ἐκ φύσεως ἐκτυχῶν. ἀλλ' ἴσως* — damit nimmt er des Euagrios Bedenken auf — *καὶ ὁ τῆς διαιρέσεως τῶν ὀνομάτων ἀντιπίπτει μοι λόγος, τῷ τρεῖς ἀριθμῷ τὸ τοῦ κρείττονος μονοειδὲς ἀφαιρούμενος. ἄρ' οὖν διὰ τὸ μονοειδὲς ἐκφυγεῖν ἡμᾶς τὴν ὁμολογίαν πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἐπάναγκες; μὴ γένοιτο. τὴν γὰρ ἀμερῇ τοῦ κρείττονος ἔνωσιν οὐ καταβλάψει τῶν ὀνομάτων ἡ θείσις.* In der Reihe der rein geistigen, nur mittelst des Denkens zu erfassenden Dinge, wie *νοητὴ* und *λόγος*, bezeichnet es Gregorios zwar als unmöglich, völlig zutreffende Bezeichnungen zu finden; doch hält er trotzdem die Namengebung (*ὀνομασία*) für nützlich *διὰ τὸ ἀναγκαῖον εἰς ἐπίγνωσιν ἡμᾶς ἔχουσα τῶν νοητῶν*. Ebenso wie in der oben angeführten Stelle aus der XXXVII. Rede klagt nun Gregorios über den Missbrauch, der von gegnerischer Seite mit der Bezeichnung des einen göttlichen Wesens und den drei Namen, Vater, Sohn und Geist, getrieben wird: *τινὲς δὲ ταῖς προσηγορίαις ὁμοῦ καὶ τὴν οὐσίαν παχυμερῶς συνδιαριεῖσθαι δοξάζοντες, ἀνάξια παντάπασιν θείων ταῖς ἐαυτῶν ἐννοίαις δοξάζουσιν,* — ein Ausspruch, dem er sofort entgegenhält: *εἰδέναι δὲ ἀκόλουθον ἡμᾶς, τοὺς τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμονας,* — und offenbar schliesst er bei dieser prägnanten Zusammenfassung der rechten Lehre vom Wesen der *«einheitlich und doch trinitarisch zu denkenden Gottheit in dem ἡμᾶς sich deutlich und bestimmt mit seinem Euagrios zusammen, der ebenso wie er selbst ein Kenner der Wahrheit<sup>1)</sup> ist — ὡς*

1) Diese, wie mir scheint, nicht unwichtige Beziehung tritt in Ryssel's Uebersetzung nicht hervor, denn es heisst dort (S. 68): „Es folgt daraus, dass wir als die erkennbaren Momente (29) der Wahrheit das erkennen müssen, dass das göttliche Wesen des Höchsten unzer trennbar und einzigartig und untheilbar ist.“ Demnach ist vielleicht, wenn anders der Syrer seine griechische Vorlage richtig wiedergegeben, Ryssel's Anm. 29 auf Seite 149 einer Berichtigung bedürftig.

*ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία τε καὶ ἀμερὴς τοῦ  
κρείττονος οὐσία, πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν  
ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ  
διαίρεσέως ἀνάγκη ὑφίστασθαι, καθὼς ἔφαμεν.*

Durch diese meine Nachweisungen ist Ryssel's weitere Frage (S. 103): „Entspricht der Inhalt der Schrift dem Lehrtypus des dritten Jahrhunderts?“ eigentlich schon erledigt. Er findet, dass die Auffassung derselben „nicht erst in das vierte Jahrhundert oder in eine noch spätere Zeit verlegt werden darf,“ ohne im Geringsten den Versuch zu machen, die Ablehnung des vierten Jahrhunderts wirklich zu begründen, und bleibt fort und fort bei dem dritten Jahrhundert stehen. Nur wenigens wird hier noch der Erörterung bedürfen. „Auch die praktische und von jeder speculativen Fassung freie, rein ökonomische Auffassung des trinitarischen Verhältnisses der göttlichen Personen, wie wir sie in unserer Schrift ausgesprochen finden, entspricht,“ meint er S. 103, „ganz der angegebenen Zeit.“ Zunächst kann ich nicht zugeben, dass die Auffassung des trinitarischen Verhältnisses eine „von jeder speculativen Fassung freie“ ist; ganz in nämlicher Weise redet auch Gregorios von Nazianz in seinen grösseren Reden von der Gottheit. Ueberaus misslich aber erscheint es mir, „die praktische, rein ökonomische Auffassung“ der Trinität in der kleinen Abhandlung zu einem chronologischen Bestimmungsmoment zu machen. Wo findet denn Ryssel diese „rein ökonomische Auffassung“? „Es heisst“ — sagt er S. 103, Anm. 4 — „S. 68, Z. 16: Insofern das göttliche Wesen (welches an sich einzigartig und untheilbar ist) zur Erlösung unserer Sünden dient, erscheint es auch durch Zunamen getheilt.“ Auch hier ist es wieder wichtig, den griechischen Originalausdruck zu vergleichen. Die betreffende, vorher schon mitgetheilte Stelle lautet in der hier in Betracht kommenden Partie: (*ἡ θεία οὐσία*) *πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαίρεσέως ἀνάγκη ὑφίστασθαι.* Offenbar sagt der Ausdruck der Uebersetzung „Erlösung unserer Sünden“, mit *τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας* verglichen, zu viel aus. Ich gebe



zu, dass auch bei Betrachtung des griechischen Textes der Ausdruck „praktisch“ zulässig ist, sehe aber nicht ein, wie wir, um des einen „praktischen“ Ausdrucks willen innerhalb eines durchaus speculativen Gedankenzusammenhanges gerade auf das dritte Jahrhundert zu schliessen genöthigt sein sollten. Dem Gregorios von Nazianz sind innerhalb seiner doch gewiss sehr speculativen, und gerade so viel von trinitarischer Speculation erfüllten Reden derartige praktische Bemerkungen ganz geläufig. Ich führe nur zwei Beispiele an. *Τί τῶν ὄντων ἀναίτιος*; — fragt er Orat. XXXVI (περὶ υἱοῦ λόγος δεύτερος) p. 578 — Antwort: *Θεότης· οὐδεὶς γὰρ αἰτίαν εἰπεῖν ἔχει Θεοῦ, ἢ τοῦτο ἂν εἴη Θεοῦ πρεσβύτερον. τίς δὲ τῆς ἀνθρωπότητος, ἣν δι' ἡμᾶς ὑπέστη Θεός, αἰτία; τὸ σωθῆναι πάντα ἡμᾶς· τί γὰρ ἕτερον*; — Die folgende, der XXXVIII. Rede entnommene Stelle ist ausser der in ihr trotz des speculativen Gehaltes deutlich hervortretenden praktischen Richtung des Gregorios auch deswegen lehrreich, weil die Häufung der göttlichen Epitheta des λόγος hier eine ganz ähnliche ist, wie die der göttlichen Prädicate am Schluss des Briefes an Euagrios: *Αὐτὸς ὁ Θεοῦ λόγος*, — sagt Gregorios a. a. O. S. 620 — *ὁ προαιώνιος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀπερίληπτος, ὁ ἀσώματος, ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή, τὶ ἐκ τοῦ φωτὸς φῶς, ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς καὶ τῆς ἀθανασίας, τὸ ἐκμαγεῖον τοῦ ἀρχετύπου κάλλους, ἡ μὴ κινουμένη σφραγίς, ἡ ἀπαράλλακτος εἰκών, ὁ τοῦ πατρὸς ὄρος καὶ λόγος ἐπὶ τὴν ἰδίαν εἰκόνα χωρεῖ καὶ σάρκα φορεῖ διὰ τὴν σάρκα, καὶ ψυχῇ νοεῖ διὰ τὴν ἐμὴν ψυχὴν μίγνυται, τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ἀνακαθαίρων, καὶ πάντα γίγνεται πλην τῆς ἁμαρτίας ἀνθρώπος*. Noch mehr Beispiele hier zu häufen hat keinen Zweck, mir kommt es nur darauf an, zu zeigen, wie gewagt es ist, an einen einzigen Ausdruck so weittragende Schlüsse zu knüpfen.

Nach alledem, was ich bereits für die Abfassung der Schrift im vierten Jahrhundert angeführt, glaube ich davon absehen zu können, auf alles dasjenige noch ausführlicher einzugehen, was Ryssel aus der Lehre der vorangehenden Jahrhunderte zum Vergleich herangezogen hat. Besonders interessant ist der Hinweis auf Tertullianus (S. 104 und 105), der hauptsächlich in der Schrift gegen Praxeas mancher-



lei den Lehren unserer Schrift Verwandtes zeigt. Die Bilder aber, deren sich Tertullianus zur Bezeichnung des trinitarischen Verhältnisses innerhalb der Gottheit bedient, sind bei genauerer Betrachtung, wie ich auch gegen Bähgen (Gött. gel. Anz. 1880. Nr. 44. S. 1403) behaupten muss, nicht unwesentlich verschieden von denen im Briefe an Euagrios. Auch den Versuch Ryssel's, aus dem Gebrauch des Wortes *ὁμοούσιος*, dessen zugehöriges Substantivum *ὁμοουσία* sich freilich nach der syrischen Uebersetzung nur in der Ueberschrift findet, für die Datirung des Schreibens ein festes Resultat zu gewinnen, glaube ich nach meinen, oben über diesen Punkt gegebenen Auseinandersetzungen, trotz Ryssel's Meinung (S. 105), dass „der Inhalt für die Ursprünglichkeit der Ueberschrift ein beachtenswerthes Zeugniß ablegt,“ übergehen zu dürfen. Bemerkenswerth erscheint mir noch, was Ryssel S. 106 und 107 über das Verhältniss der Schrift zu Origenes sagt; ich kann dem ohne Rückhalt beistimmen. „Dass die Schrift in der That von einem Schüler des Origenes sein kann, ergibt sich mit Sicherheit daraus, dass wir zu allen einzelnen Punkten unserer Schrift Parallelen aus den Werken des Origenes nachweisen können.“ Diese Thatsache ist richtig und bleibt bestehen, gleichviel ob man mit Ryssel den Neocäsarienser für den Verfasser der Schrift hält, oder, wie ich behaupte, den Nazianzener. Auch der letztere ist ja in eminentem Sinne, wenn auch nicht ein unmittelbarer, persönlicher, wie jener, so doch ein geistiger Schüler des grossen Origenes. Auch hier sind die von Ryssel beigebrachten Parallelen sehr instructiv und interessant und zum Erweis jenes von ihm angeführten Satzes vollkommen ausreichend. Aber wir haben weit schlagendere Parallelen in den Schriften des Gregorios von Nazianz selbst.

Es sind im Ganzen vier Gleichnisse, welche im Briefe an Euagrios in breiterer Ausführung gegeben werden, um das Verhältniss des Sohnes und Geistes zu Gott dem Vater, innerhalb des einen, durch keine jener Bezeichnungen eine Trennung erleidenden göttlichen Wesens, zu veranschaulichen.

An erster Stelle führe ich das folgende an: *ὅς γάρ οὐκ ἔστι μεταξὺ νοῦ καὶ ἐνθυμήσεως καὶ ψυχῆς διαί-*

ρεσιν ἐπινοηθῆναι τινα καὶ τομὴν· οὕτως οὐδὲ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τοῦ πατρὸς ἐν μέσῳ τομὴν ἢ διαίρεσιν ἐπινοηθῆναι ποτε· διότι τῶν νοητῶν, ὡς ἔγραψεν, ἀδιαίρετος ἡ φύσις. Denselben Gedanken giebt der Nazianzener in der XIII. Rede (Edit. Colon. vol. I. p. 211) in ähnlicher Fassung wieder: οὕτω φρονοῦμεν καὶ οὕτως ἔχομεν, ὥστε . . . . αὐτοὶ (δὲ) μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν Θεότητος, ἀνάρχῳ καὶ γεννήσει καὶ προόδῳ γνωρίζομενον· ὡς νῶ τῶ ἐν ἡμῖν καὶ λόγῳ καὶ πνεύματι, ὅσον εἰκάσαι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά, καὶ τοῖς μικροῖς τὰ μέγιστα. Es unterliegt keinem Zweifel, dass hier νοῦς, λόγος, πνεῦμα genau dasselbe bezeichnen, wie dort νοῦς, ἐνθυμήσις, ψιχή, und dass der Sinn beider Stellen der gleiche ist.

Unmittelbar nach jenem ersten aus dem Briefe an Eua-  
grios mitgetheilten Gleichniss geht Gregorios zu einem an-  
deren über: ἢ καὶ ὃν τρόπον οὐχ οἶόν τε πάλιν ὁμοίως ἐν  
μέσῳ κύκλου καὶ τῆς ἀκτίνος διαίρεσιν εὐρέσθαι, διὰ τὸ  
ἀπαθὲς καὶ ἀσώματον ἀπλοῦν τε καὶ ἀμερές, ἀλλ' ἡ μὲν  
ἀκτὶς συνῆπται τῷ κύκλῳ, τοῦμπάλιν δὲ ὁ κύκλος οἶόν  
τις ὀφθαλμοῖς ποταμὸν ἐπιχεῖ τῷ παντὶ τὰς ἀκτῖνας,  
κατακλυσμοῦς ὥσπερ τινὰς φωτὸς ἡμῖν ἐργαζόμενος καὶ  
πελαγίζων ἀθρόως τὴν διακόσμησιν· οὕτω δὲ καὶ οἶωνε  
τινες τοῦ πατρὸς ἀκτῖνες ἀπεστάλησαν ἐφ' ἡμᾶς, ὃ τε φεγ-  
γώδης Ἰησοῦς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Im Bilde bleibend  
und dasselbe weiter ausdeutend fährt Gregorios unmittelbar  
fort: ὥσπερ γὰρ αἱ τοῦ φωτὸς ἀκτῖνες, ἀμέριστον ἔχον-  
σαι κατὰ φύσιν τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν, οὔτε τοῦ φωτὸς  
χωρίζονται οὔτε ἀλλήλων ἀποτέμνονται καὶ μέχρις ἡμῶν  
τὴν χάριν τοῦ φωτὸς ἀποστέλλουσι· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ  
ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἡ δίδυμος τοῦ  
πατρὸς ἀκτὶς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας  
τὸ φῶς καὶ τῷ πατρὶ συνήνωται. In der XXXVII. Rede  
des Gregorios findet sich dasselbe Gleichniss fast mit den-  
selben Worten. Es ist das diejenige Rede, in welcher Gre-  
gorios, freilich immer im Bewusstsein der Unzulänglichkeit,  
das Verhältniss der Trinität in Bildern auszudrücken versucht.  
Den obigen Ausführungen analog sagt er hier (Edit. Colon.  
vol. I. p. 611. 612): ἢ λῖον ἐνεθυμήθην καὶ ἀκτῖνα καὶ φῶς.

Zunächst ist festzuhalten, dass an der ersteren Stelle κύκλος von der Sonnenscheibe zu verstehen ist, wie es scheint, ein aus dem älteren griechischen, besonders poetischen Sprachgebrauch entlehnter Ausdruck, der also identisch ist mit ἥλιος, was übrigens H. Savilius in der obigen Stelle con-  
jicirte. Bei diesem Gleichniss äussert aber Gregorios sofort die doppelte Befürchtung, *πρῶτον μὲν, μὴ σύνθεσις τις ἐπι-  
νόηται τῆς ἀσυνθέτου φύσεως, ὥσπερ ἡλίου καὶ τῶν ἐν  
ἡλίῳ· δεύτερον δέ, μὴ τὸν πατέρα μὲν οὐσιώσωμεν, τὰλλα  
δὲ μὴ ὑποστήσωμεν, ἀλλὰ δυνάμεις Θεοῦ ποιήσωμεν ἐνυπαρ-  
χοῦσας, οὐχ ὑφεστώσας. οὔτε γὰρ ἀκτὶς οὔτε φῶς ἄλλος  
ἥλιος, ἀλλ' ἡλιακαὶ τινες ἀπόρροιαὶ καὶ ποιότητες οὐσιώδεις.*

An jenes zweite Gleichniss aus dem Briefe an Euagrios schliesst sich folgendes dritte: *ὃν τρόπον δὲ καὶ πό τινος  
ὑδάτων πηγῆς νεκταριῶδες ἀφθόγως προεϊμένης ὕδωρ συμ-  
βαίνει ῥεῦμά τι παμπληθές καὶ ῥεῖθρον ἀκατάσχετον εἰς  
ποταμοὺς δύο τῷ ῥεύματι τέμνεσθαι, μίαν ἐξ ἐνὸς ὀφθαλ-  
μοῦ τῆς πηγῆς τὴν ῥοὴν ἐξ ἀρχῆς ἐσχλητός, δίρρυτον δὲ τῶν  
ποταμῶν σχηματισθέντων τοῖς εἶδεσι, βλαβὲν δὲ ὅμως  
οὐδὲν εἰς τὴν οὐσίαν ἐκ τῆς διαιρέσεως . . . παραπλησίως  
οὖν καὶ ὁ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρύ-  
τανις καὶ τοῦ σωτήρος πατήρ, τὸ πρῶτον αἷτιον τῆς  
ζωῆς καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν, ἡ τῆς ἀειζωίας  
πηγή, δίρρυτόν τινα τοῦ τε υἱοῦ καὶ τοῦ ἀγίου πνεύματος  
τὴν νοητὴν εἰς ἡμᾶς ἀποστείλας χάριν, οὐτ' αὐτός τι πέ-  
πονθεν εἰς τὴν οὐσίαν βλαβεῖς (οὐ γὰρ μείωσιν ὑπέστη τινὰ  
διὰ τὴν εἰς ἡμᾶς ἐκείνων ἄφιξιν), καὶ μέχρις ἡμῶν προσε-  
χώρησαν, καὶ τοῦ πατρὸς οὐδὲν ἦττον ἀχώριστοι καθεστῆ-  
κασιν. ἀμερὲς γάρ, ὡς ἔφαμεν ἐξ ἀρχῆς, ἡ τῶν κρείττωνων  
φύσις. Weit kürzer als hier äussert sich Gregorios in der  
XXXVII. Rede (a. a. O. S. 611): *ὀφθαλμόν τινα καὶ πη-  
γὴν καὶ ποταμόν ἐνενόησα, καὶ γὰρ καὶ ἄλλοι, — wobei er  
gewiss an Origenes (vgl. Ryssel, S. 107), vor Allem aber wohl  
an Athanasios, sein bewundertes Vorbild (Expos. fidei c. 2,  
p. 100) und seine kappodocischen Freunde denkt — μὴ τῷ μὲν  
ὁ πατήρ, τῷ δὲ ὁ υἱός, τῷ δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀναλόγως  
ἔχη· ταῦτα γὰρ οὔτε χρόνῳ διέστηκεν οὔτε ἀλλήλων ἀπέρουκ-  
ται τῇ συνεχείᾳ καὶν δοκῇ πως τρισὶν ιδιότησι τέμνεσθαι.**

Aber auch hier steigt dem Redner sofort die doppelte Besorgniss auf, es möchte dadurch die Darstellung eines immer wandelbaren Fliessens der Gottheit und der Begriff der Zahleinheit eingeführt werden, weil die bezeichneten Dinge der Zahl nach eins und nur der Form nach verschieden sind. — Beachtenswerth ist, dass der sehr seltene und für des Gregorios von Nazianz Sprachgebrauch höchst charakteristische Ausdruck *ὀφθαλμός*, dessen er sich in dem zweiten Gleichniss aus dem Schreiben an Euagrios schon vergleichsweise bediente, auch im dritten Gleichniss und zwar in beiden Parallelstellen vorkommt. Das erscheint mir nicht zufällig, sondern mit ein Zeugniss für die Thatsache, dass Gregorios von Nazianz der Verfasser des Briefes an Euagrios ist. Dass auch dem sprachkundigen und sprachgewandten Elias von Kreta der ungewöhnliche Ausdruck *ὀφθαλμός* in dem Zusammenhange der XXXVII. Rede entschieden aufgefallen ist, zeigt seine zu der betreffenden Stelle gemachte Bemerkung (Edit. Colon. vol. II. p. 978 = Edit. Basil. p. 207): „*Ὁφθαλμός hoc loco non partem corporis notam significat, sed principium fontis, de quo, tanquam ab oculo lux, aqua promanat e terra prorumpens.*“

Ehe wir weiter gehen, möge hier noch eine kurze Bemerkung stehen über die ausserordentlich verschiedene Behandlungsweise der drei im Vorangehenden aus dem Briefe an Euagrios und der XXXVII. Rede des Gregorios mitgetheilten Gleichnisse in beiden Schriften. In der vor zahlreichem Volk in Konstantinopel gehaltenen Rede wirft Gregorios seine Gleichnisse in überaus knapper, präciser Form, leuchtenden Gedankenblitzen gleich, in die Seelen seiner Zuhörer, um sofort, wenn der reflectirende Verstand es unternommen, die an die Trias der Bezeichnungen sich knüpfenden Vorstellungen zu zergliedern und zu verbinden, mit kurzgefassten, schlagenden Gründen ihre Nichtigkeit darzuthun: in dem Schreiben an den gelehrten theologischen Freund führt er die Gleichnisse mit aller Beaglichkeit und Breite aus, ohne ein Wort der Kritik wie dort hinzuzufügen. Welches ist der Grund dieses Verfahrens? Offenbar der: Vor der buntgemischten Menge in der Basilika der Hauptstadt, wo Leute von dem verschiedensten Alter,



Beruf und Bildungsgrad, auch böswillig lauernde Gegner, zu seinen Füßen sitzen, glaubt Gregorios, der Schwierigkeit sich wohl bewusst (Orat. I. Edit. Colon. vol. I. p. 17 = Orat. XXI. Edit. Basil. p. 404), „gerade das Wort zu finden, das Alle zu ergreifen und mit dem Lichte der Erkenntniss zu durchdringen vermag,“ da, wo es sich um das höchste christliche Problem, um das Wesen der Trinität handelt, jeden der Missdeutung fähigen, weil von irdischen Verhältnissen entnommenen Ausdruck sorgfältig meiden oder doch mit den nöthigen Schranken umgrenzen und seine Unzulänglichkeit nachdrücklichst betonen zu müssen; da kann er (in jener XXXVII. Rede, unmittelbar nach den angeführten Gleichnissen p. 612) nicht umhin, es schliesslich für das Beste zu erklären, „die Bilder und Schatten als trügerisch und von der Wahrheit abführend fahren zu lassen, und dafür fest an dem frommen Sinn zu halten, bei wenigen Ausdrücken stehen zu bleiben, und unter der Führung des heiligen Geistes die von dorthier empfangene Erleuchtung als die beste Begleitung und Unterstützung bis an's Ende zu bewahren: auf diese Weise durch die Welt mich hindurchzukämpfen und Andere nach Kräften dahin zu bringen, den Vater, Sohn und heiligen Geist als eine Gottheit und Kraft anzubeten.“ Anders dem theologischen Freunde und Forscher gegenüber. Da ist Gregorios vor Missdeutung seiner Worte sicher; dem kann er die Resultate seiner theologischen Speculation ohne Rückhalt in ausgeführten Gleichnissen enthüllen, ohne es nöthig zu haben, auf das im letzten Grunde Unzutreffende jeglichen menschlichen Simmbildes besonders hinzuweisen. Ja er kann den zweifelnden Freund, der ja mit ihm, wie er es selbst bezeichnet, ein *τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμων* ist, direct auffordern, die von ihm im Gleichniss dargelegte Anschauung auch zu der seinigen zu machen (*οὕτω μοι νόει*<sup>1)</sup> *καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πῶποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν*); er kann, die Untersuchung abbrechend, zum Schluss an seine speculative Begabung appelliren (*ἐπειδὴ σοὶ τε καὶ τοῖς σοῖ*

1) Auch diese Beziehung tritt in Rysse's Uebersetzung nicht hervor, indem es dort (S. 69, Z. 6) heisst: „so bin ich der Ansicht, dass u. s. w.“



*παραπλησίσις ῥᾶν ἐξ ὀλίγων τὰ πλεῖστα καταμανθάνειν*) und eben deswegen sein Schreiben schliessen. Doch zurück zu den Gleichnissen.

Es ist bekannt, dass Gregorios, nachdem er sich gänzlich vom öffentlichen Leben zurückgezogen, in der seinem durch die Kämpfe mit der rauhen Aussenwelt erschütterten und verschüchterten Geiste so wohlthuenden Stille und Einsamkeit seines väterlichen Landgutes zu Arianz, sich theils mit der Abfassung zahlreicher Briefe (zu denen wir ja hauptsächlich die grösseren dogmatischen Sendschreiben an Kleonios, Nektarios und Euagrios rechnen mussten), theils mit der Composition religiöser, zumeist dogmatischer Dichtungen befasste, letzteres hauptsächlich in der Absicht, dadurch dem schädlichen Einfluss mehrerer bedeutender Häretiker, wie Arios und Apollinarios, die gerade durch die poetische Form, in welche sie ihre Lehren kleideten, diese in den Mund und Sinn des Volkes zu bringen verstanden hatten, wirksam zu begegnen. Interessant ist nun für die uns beschäftigende Frage, dass alle die Gedanken, welche wir bis jetzt im Schreiben an Euagrios und in den zur Vergleichung herangezogenen Theilen der XXXVII. Rede gefunden, ferner auch fast alle jene Gleichnisse und Schlagworte, von Gregorios in concentrirter Form und Fassung in seinem Gedichte *Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Arcanorum carm. III. Edit. Colon. vol. II, p. 163—165) zusammengedrängt sind. Es heisst dort V. 61 ff.:

Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι καὶ ἐκ τριάδος μονάς αὐθις,  
οὔτε πόρος, πηγὴ, ποταμὸς μέγας, ἐν τε ῥέεθρον,  
ἐν τριστοισί τύποισιν ἐλαυνόμενον κατὰ γαίης,  
οὔτε δὲ πυρκαϊῆς λαμπὰς πάλιν εἰς ἐν ἰοῦσα,  
οὔτε λόγος προΐών τε νόον καὶ ἔνδοθι μίμνων, 65  
οὔτε τις ἐξ ὑδάτων κινήμασιν ἡλιακοῖσι  
μαρμαρυγῇ, τοίχοισι περὶτρομος, ἀστατεύουσα,  
πρὶν πελάσαι φεύγουσα, πάρος φυγέειν πελάουσα·  
οὐδὲ γὰρ ἄστατος ἐστι θεοῦ φύσις, ἢ ἐρέουσα,  
ἢ πάλιν συνιοῦσα, τὸ δ' ἐμπεδόν ἐστι θεοῖο. 70  
ἀλλ' ὥδ' ἂν φρονέων καθαρόν θύος ἔνδοθι ῥέζοις,  
ἐν τριστοις φαέσσιν ἴα φύσις ἐστήρικται.  
οὔτε μονάς νήριθμος, ἐπεὶ τρισὶν ἴστατ' ἐν ἐσθλοῖς,

οὕτε τριὰς πολύσεπτος, ἐπεὶ φύσις ἐστ' ἀκέραιος·

ἡ μὲν ἐν θεότητι, τὰ δ' ὧν θεότης τρισάριθμα. 75

Hier ist das oben erwähnte dritte Gleichniss in Vers 62 und 63 wiedergegeben, indem Gregorios für das dort gebrauchte, metrisch nicht gut verwendbare ὁ γ θαλμός (Quellloch) das sachlich genau dasselbe bezeichnende πόρος (Oeffnung, Gang, Röhre) einsetzt. Dass in den Versen 66—70 eine bis auf den Ausdruck übereinstimmende Wiederholung des schönen Gleichnisses enthalten, welches Gregorios in jener XXXVII. Rede an letzter Stelle anführt, ist natürlich für unsern Nachweis von keiner Bedeutung; — wohl aber scheint mir Vers 65:

οὕτε λόγος προῶν τε νόου καὶ ἐνδοθι μίμνων  
beachtenswerth. Ich sehe darin die Wiedergabe des vierten Gleichnisses im Briefe an Euagrios, welches dort den anderen vorausgeht. Es hat folgenden Wortlaut: ὁν τρόπον δὲ καὶ ὁ προφορικὸς οὕτως καὶ κοινὸς ἅπασιν ἡμῖν λόγος ἀδιαίρετος μὲν ἐστὶ τῆς προσενεγκαμένης ψυχῆς, καὶ ταῖς ψυχαῖς δὲ τῶν ἀκροωμένων οὐδὲν ἥττον ἐν ταύτῳ καθίσταται, κάκεινις μὴ χωριζόμενος καὶ τούτοις εἰρισκόμενος, ἐνωσιν δὲ μᾶλλον ἢ διαίρεσιν αὐτῶν τε καὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν ἐργαζόμενος· οὕτω μοι νόει καὶ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς μὴ χωρισθέντα πᾶποτε, καὶ τούτου δὲ πάλιν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὁμοίως ἐν τῷ νῷ τὴν ἐνθύμησιν.

Doch wir haben uns bei diesen Gleichnissen vielleicht schon zu lange aufgehalten. Das Eine, denke ich, haben meine Nachweisungen zur Genüge klar und anschaulich gemacht, dass die im Briefe an Euagrios enthaltenen dogmatischen Vorstellungen, besonders soweit sie sich in den zur Veranschaulichung des inneren Verhältnisses der Trinität gewählten Gleichnissen kundgeben, sachlich und sprachlich so vollkommen mit den uns sonst bekannten Anschauungen des Gregorios von Nazianz übereinstimmen, dass wir gerade in ihnen die werthvollste Bestätigung der zuvor schon aus anderen, zumeist äusseren Gründen erwiesenen Thatsache der Abfassung des Schreibens an Euagrios durch den Nazianzener erblicken müssen.

(Schluss folgt.)

## Auguste Comte's „Religion der Menschheit“.

Von

Prof. Pünjer.

Zu den stärksten Zeugnissen für die Unwiderstehlichkeit des religiösen Triebes im Menschen muss es jedenfalls gezählt werden, dass auch solche Denker, welche zunächst bemüht waren, die Anschauungen der bestehenden Religion mit allem Eifer und Scharfsinn zu bekämpfen, häufig entweder bei weiterer Fortführung ihrer Gedanken doch wieder dazu zurückkehren, oder versuchen, auch ihrer Weltauffassung eine Deutung und Wendung zu geben, welche den religiösen Bedürfnissen entsprechen könne. Ein Beispiel jener Art haben wir bekanntlich an Schelling, der von dem atheistischen Naturalismus seiner „Naturphilosophie“ fortging zu den tiefsinnigen Versuchen einer Rekonskrution des christlichen Dogmas in der „positiven Philosophie“, und zwar, wie er selbst mit voller Ueberzeugung behauptete, ohne auf diesem weiten Wege seiner ursprünglichen Richtung untreu geworden zu sein. Ein Beispiel dieser Art bietet uns Strauss, indem er in seinem „alten und neuen Glauben“ seinen „Wir“ wol die Zugehörigkeit zum christlichen Glauben, nicht aber die Religion abspricht, sondern sich bemüht, auch dem Universum eine gewisse ehrfurchtsvolle Ergebung, also offenbar eine religiöse Stimmung entgegenzubringen. Etwas Aehnliches sehen wir an Auguste Comte, dem Begründer der „positiven Philosophie“.

Deren Grundzüge sind im Jahrgang 1878 dieser Zeitschrift mit genügender Ausführlichkeit dargelegt worden; da jedoch Comte, wenn auch gegen eine Reihe seiner An-

hänger, so doch unzweifelhaft mit Recht behauptet, dass seine „positive Religion“ (die Bezeichnung: *la religion positive* wechselt mit der andern: *la religion de l'humanité*) auf's Engste mit dem philosophischen System des Positivismus zusammenhänge, seien die charakteristischen Hauptgedanken desselben hier kurz wiederholt. „Relativität“ und „Nützlichkeit“ werden überall als die grossen Vorzüge der positiven Philosophie gepriesen: Relativität, sofern nicht das innere Wesen der Dinge, sondern nur ihre äussere Erscheinung, nicht die Ursachen, sondern nur die Gesetze des Geschehens in's Auge gefasst werden; Nützlichkeit, sofern Vorauswissen der künftigen Ereignisse zum Zwecke eines modifizirenden Eingreifens in den Gang derselben als höchste und einzige Aufgabe der Philosophie erscheint. Die Gesetze der Verknüpfung der Erscheinungen bilden das Objekt der positiven Philosophie; sie sind Gesetze der Aehnlichkeit und der Aufeinanderfolge, jene begründen die Ordnung, diese den Fortschritt, deren Verschiedenheit allerdings die Unterscheidung von statischer und dynamischer Betrachtungsweise fordert, die aber doch auf's Engste zusammenhängen, da — was als grosse Entdeckung des Positivismus gepriesen wird — der Fortschritt nur die Entfaltung der Ordnung ist. Nach Massgabe der Abnahme des Geltungsbereiches und der Zunahme der Komplikation dieser Gesetze oder der abnehmenden Allgemeinheit und der zunehmenden Abhängigkeit der Phänomene gliedern die einzelnen Wissenschaften sich in eine fest geschlossene Hierarchie: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Sociologie. Nachdem diese Wissenschaften einzeln von der bloss vorläufigen theologischen Stufe, welche wieder in die Unterabtheilungen des Fetischismus, des Polytheismus und des Monotheismus zerfällt, durch die Uebergangsstufe der Metaphysik zur positiven Betrachtungsweise erhoben sind, d. h. wenn in ihnen die Betrachtung der Gesetze, nach welchen die Erscheinungen verknüpft sind, zum Zwecke des Vorausschens, getreten ist an die Stelle der absoluten Erkenntniss, welche das innere Wesen der Dinge sowie die bewirkenden und Zweck-Ursachen aller Ereignisse zu ergründen sucht, dann hat die Philosophie

nur die Aufgabe, als universale Wissenschaft die Resultate sämtlicher Einzelwissenschaften zusammenzufassen und zu einander in Beziehung zu setzen. Zur Zeit sind noch nicht alle Einzelwissenschaften auf die positive Stufe erhoben, vor allem die höchste derselben, die Sociologie, steht noch völlig auf theologisch-metaphysischer Stufe. Auguste Comte hat daher das doppelte Verdienst, einmal die Sociologie auf die Stufe einer positiven Wissenschaft erhoben, ferner durch Zusammenfassung der verschiedenen positiven Einzelwissenschaften die positive Philosophie neu geschaffen zu haben. Mit dieser Schöpfung ist das abschliessende Ziel der gesamten geistigen Entwicklung der Menschheit erreicht, ein Ziel, das zugleich auch für alle übrigen Gebiete des menschlichen Lebens von den weittragendsten und segensreichsten Folgen sein wird.

Diese Folgen sind in dem grundlegenden Werke, dem „Cours de philosophie positive“ nur skizzenhaft angedeutet. Das zweite Hauptwerk dagegen, das „Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité“ (4 Bde. Paris 1851—1854), ist der ausführlichen Schilderung des endgültigen Zustandes der Menschheit gewidmet, welchen die allseitige Durchführung der positiven Philosophie zur Folge haben wird. Dann wird statt der bisherigen die „positive Religion“ herrschen.

Betreffs deren Charakter ist nun soviel sofort klar: wenn die positive Religion mit der positiven Philosophie irgendwie im Zusammenhange steht, wenn sie nicht etwa das grosse Gebiet ihrerseits ausfüllen soll, was die positive Philosophie als für unsere Erkenntniss unzugänglich erklärt hat, wenn also das gemeinsame Prädikat „positiv“ für Philosophie und Religion auch nur annähernd gleiche Bedeutung haben soll, dann kann die positive Religion unmöglich an dem Theil haben, was sonst allgemein als jeder Religion wesentlich betrachtet wird, nämlich die Anerkennung und Verehrung eines irgendwie überirdischen Wesens. Sie ist vielmehr, kurz gesagt, Sociolatrie, und der Zustand der menschlichen Kultur, in welchem sie herrscht, ist Sociokratie, beide beruhend auf der Sociologie, denn das in dieser niedergelegte Wissen



leitet in der Sociokratie unser Handeln, regelt in der Sociolatrie unser Gefühl. Für alle drei bildet die Grundlage die Unterordnung des Egoismus unter den Altruismus oder das Uebergewicht der Gemeinschaft über die Persönlichkeit.

In diesem allgemeinen Gedanken berührt sich Comte's positive Religion auf's Engste mit dem „St. Simonismus.“<sup>1)</sup> Ist sie auch nicht, wie dieser, aus der Spekulation über Wesen und Bedeutung der modernen Industrie hervorgegangen, das Ziel beider geht dahin, auf socialistischer Grundlage eine Neuordnung der gesamten menschlichen Verhältnisse herbeizuführen, und beide umkleiden ihre wesentlich socialistischen Bestrebungen mit dem Nimbus einer neuen Religion.

„Religion“ definiert Comte als den Zustand vollständiger Harmonie, welcher der menschlichen Existenz, der individuellen wie der kollektiven eigen, wenn alle ihre Theile in der rechten Weise einander koordinirt sind. Sie ist also ein Zustand der Zusammenstimmung für die Seele, analog der Gesundheit des Körpers; desshalb giebt es auch ebensowenig mehrere Religionen, wie mehrere Gesundheit, sondern nur verschiedene Grade der Verwirklichung, hier der physischen, dort der moralischen Einheit. Die einzig zulässige Unterscheidung beruht darauf, dass wir einerseits persönliche Einzelwesen, andererseits Glieder der Gesamtheit sind. Aus diesem Grunde nämlich hat die Religion die doppelte Aufgabe, die persönliche Existenz zu regeln und die verschiedenen Individuen zu vereinigen. Beim Menschen fällt freilich beides zusammen, da ihn schon der von Natur eingepflanzte Trieb auf das sociale Leben hinweist. Um in dieser Richtung wirksam sein zu können, muss die Religion sich zugleich an den Verstand und an das Gefühl wenden: der Verstand muss eine uns hinlänglich überlegene Macht anerkennen, der wir unsere Existenz zu allen Zeiten unterordnen, das Gefühl muss von einer Gesinnung erfüllt sein, welche alle Einzelnen zusammenschliesst, oder: Glaube und

1) Vergl. Karl Gottlieb Bretschneider, Der Simonismus und das Christenthum. Leipzig 1832.

Liebe machen die nothwendigen Bestandtheile der Religion aus. Die Liebe ist nun sofort nach zwei verschiedenen Seiten hin wirksam, nach innen auf die Gefühle, welche wesentlich individuellen Charakter an sich tragen, und nach aussen auf die Handlungen, welche sofort sociale Bedeutung erhalten. Die Religion setzt sich danach aus drei wesentlich verschiedenen, aber doch nothwendig zusammengehörigen Momenten zusammen, aus Dogma, Kultus und Verfassung oder Lebensordnung, entsprechend den drei unterschiedenen, aber doch untrennbar zusammengehörigen Momenten unseres geistigen Lebens, dem Denken, Fühlen und Handeln.

Wie der Positivismus gegenüber der Vergangenheit überhaupt die Stellung einnimmt, dass er in naturgemässer Weise koordiniren und dadurch zusammen geltend machen will, was früher vereinzelt und daher einseitig hervorgetreten ist, so auch die positive Religion. Jene drei Momente haben einzeln bereits in der Vergangenheit geherrscht, im Griechischen Staat die Intelligenz, im Römischen das Handeln, im mittelalterlichen Katholizismus das Gefühl, aber eben wegen dieser Vereinzelung treten sie in unhaltbarer Einseitigkeit auf, erst die positive Religion und der von ihr begründete Zukunftsstaat wird sie zu einander in dem rechten Verhältniss innerer Harmonie zur Geltung bringen. Da aber jedes dieser Momente von einem besonderen Stande in hervorragender Weise gepflegt wird, das Wissen von den Philosophen, das Handeln von den Proletariern, das Gefühl von den Frauen, so ist ihre harmonische Vereinigung nur dann erreichbar, wenn diese Stände zu einander in das rechte Verhältniss gegenseitiger Ergänzung treten. Alle drei müssen zusammenwirken: ohne die Frauen fehlt die Reinheit und Unmittelbarkeit, ohne die Philosophen die Beständigkeit und Einsicht, ohne die Proletarier die Energie und Thatkraft. Aber jeder der drei hat seinen besondern Ort des Wirkens: in den Tempeln der Menschheit führen die Philosophen den Vorsitz, in den Klubs die Proletarier, in den Salons die Frauen.

Die Proletarier, obgleich bisher mit Gewalt in unwürdiger Stellung zurückgehalten, sind durchaus fähig an der Leitung theilzunehmen, denn am Gründlichsten befreit von theologi-

schen und metaphysischen Vorurtheilen, sind sie durch die ganze Richtung ihrer Arbeit und ihres Denkens auf die positive Philosophie vorbereitet und zur Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze geneigt. Auch wird ihre Lage wesentlich verbessert werden durch den Socialismus, den der Positivismus als sein Ziel erstrebt. Nur dadurch unterscheidet er sich in dieser Beziehung vom Kommunismus, dass er dies Ziel nicht durch Gewaltmassregeln erreichen will, sondern durch moralische Antriebe. Durch eine begründende Lehre, eine entsprechende Erziehung und eine leitende öffentliche Meinung sollen die Besitzenden vermocht werden, ihr Vermögen nur im Interesse der Gesammtheit zu verwenden. Auch soll die Individualität des Einzelnen gewahrt bleiben, indem nicht bloss sein Vermögen, sondern alle seine Fähigkeiten in den Dienst der Gemeinschaft gestellt werden. Zu dieser Stellung befähigt wird der Proletarier durch die im positiven Staat eingerichtete allgemeine Erziehung. Dieselbe ist bis zum vierzehnten Jahr eine mehr spontane, dagegen vom fünfzehnten bis zum einundzwanzigsten eine mehr systematische. Die ersten sieben Jahre sind unter Leitung der Eltern, besonders der Mütter, der physischen Ausbildung gewidmet, von eigentlichem Studium wird nur Lesen und Schreiben getrieben, sowie die Unterweisung in Thatsachen aller Art, welche die Aufmerksamkeit befriedigen. Die zweiten sieben Jahre sind dem Studium der schönen Künste gewidmet, aber weniger der Theorie, als der praktischen Ausübung. Gepflegt werden Poesie, Musik und Zeichnen; das Studium der Poesie dient zugleich dazu, die Kenntniss aller Nachbarsprachen anzueignen. Mit dem 15. Lebensjahr beginnt der mehr systematische Theil der Erziehung. Er besteht in belehrenden Kursen über die wesentlichen Gesetze der verschiedenen Ordnungen der Phänomene und kann desshalb nicht mehr im Hause, sondern muss in öffentlichem Unterricht erfolgen. Daneben darf jedoch die häusliche Erziehung, weil für die moralische Bildung unentbehrlich, nicht ganz aufhören. Der Gang des öffentlichen Unterrichts richtet sich nach der Hierarchie der Wissenschaften: für die mathematisch-astronomischen Wissenschaften werden zwei Jahre lang wöchent-

lich zwei Lektionen bestimmt, dasselbe für die physikalisch-chemischen Wissenschaften, das Studium der Biologie erfordert fünf Jahre lang je vierzig Lektionen, das sechste Jahr ist der Sociologie, das siebente der Moral gewidmet. Daneben wird das Studium der Poesie fortgesetzt und an der Hand desselben die beiden alten Sprachen gelernt. Zur praktischen Ausbildung treten in den letzten Jahren noch Reisen an die Hauptorte der Industrie hinzu, sowie Uebungen und kursorische Unterweisungen.

Auch den Frauen, welche, abgesehen vom Mittelalter, bisher überall nur eine untergeordnete Stellung eingenommen haben, wird erst durch den Positivismus die ihnen gebührende Stellung angewiesen. Die Frauen sind ohne Frage den Männern an Gefühl überlegen und in dem Streben, den Einzelnen der Gemeinschaft unterzuordnen, desshalb besteht auch ihre Aufgabe darin, dies positive Prinzip vom Uebergewicht des Gefühls unmittelbar zu pflegen. Geleitet durch die kräftige Stimme ihres Herzens sollen sie den Ausschreitungen der übrigen Stände ausgleichend entgegentreten, betreffs der Philosophen der Ermattung und Ausschreitung des Denkens, betreffs der Proletarier dem Gelüste, durch Gewalt sich anzueignen, was nur auf Grund völlig freien Entschlusses zu erlangen ist. Dieser öffentliche Einfluss der Frau soll aber ausgehen von ihrem häuslichen Wirken als Gattin und Mutter. Um dieser Aufgabe genügen zu können, muss die Frau wesentlich denselben Unterricht empfangen, wie die Philosophen und Proletarier. Dieser Stellung der Frauen entspricht es, dass auch ein Kultus derselben wieder aufkommen wird: von Natur bestimmt, zu lieben und geliebt zu werden, die natürlichen Priesterinnen der Menschheit, werden die Frauen von dem männlichen Geschlecht als Hauptquelle des Glücks und der Vollkommenheit betrachtet, indem von ihrem Einfluss der Fortschritt der Moral abhängt. Der Kult der Frauen ist allein im Stande, die Männer auf den Kult der Menschheit vorzubereiten; als privater bezieht er sich auf besonders ehrwürdige Frauen, deren Jeder im Kreise seiner Bekannten als Frau oder Mutter eine finden wird, als öffentlicher auf Frauen, die

besondere Wohlthäterinnen ihres Volkes waren, wie z. B. die Jungfrau von Orleans.

Die Philosophen haben die theoretische Vorbereitung der anderen beiden Stände zu besorgen und behalten die Oberleitung des Ganzen. Ueber sie mehr zu sagen, ist überflüssig, da ihr Charakter sich aus der positiven Philosophie deutlich genug ergibt.

Als allgemeiner Charakter des endgültigen sozialen Zustandes wird angegeben: *L'amour pour principe, l'ordre pour base et le progrès pour but*, d. h. durch eine unveränderliche Harmonie zwischen dem Gefühl, welches den Egoismus dem Altruismus unterordnet, dem Wissen, welches alles der aufgestellten Hierarchie einordnet, und dem Handeln, welches auf dem Wissen beruht und zur Liebe hinführt, soll die persönliche wie die sociale Existenz zur Einheit systematisirt werden. Das alles ist nur möglich wegen des eigenthümlichen Charakters des neuen Grand-Être, welches die positive Religion uns verhören lehrt. Der Glaube an ein höchstes Wesen wird auch in der positiven Religion nicht aufgegeben, vielmehr nachdrücklichst die Anerkennung einer uns überlegenen Macht gefordert, der wir zu allen Zeiten uns untergeordnet fühlen. Dies höchste Wesen ist aber nicht ein absolutes, isolirtes, unbegreifliches Wesen, dessen Existenz keinen Beweis zulässt und jeden Vergleich abweist, wie die alten Religionen, besonders das Christenthum es uns vormalen. Jenes alte höchste Wesen führte in erhabener Unthätigkeit eine passive Existenz ausserhalb der Welt und losgelöst von ihr, eine Passivität, welche nur durch unerklärliche Kapricen unterbrochen ward. Ganz anders das höchste Wesen des Positivismus: es ist zusammengesetzt aus einer zahllosen Menge einzelner Elemente, welche jedes für sich selbständig sind, es ist wegen dieser Zusammensetzung auch abhängig von der äusseren Nothwendigkeit, welche aus dem Zusammentreten der niederen Gesetze resultirt, denn es ist im weiteren Sinne die Gesamtheit alles Daseienden. im engeren die Gesamtheit aller Menschen. Die positive Philosophie hat uns nämlich in jeder einzelnen Wissenschaft die Gesetzmässigkeit der von ihr betrachteten Phänomene,



in der Hierarchie der Wissenschaften die Abhängigkeit der höheren Phänomene von den niederen gelehrt, sie zwingt uns daher anzuerkennen, dass unsere ganze Existenz abhängig ist von der Umgebung, oder, streng genommen, von der Gesamtheit alles Daseienden und deren fester, unveränderlicher Ordnung. Diese Gesamtheit alles Daseienden bildet die uns überlegene Macht oder das höchste Wesen der positiven Religion. War das höchste Wesen der alten Religionen einfach und absolut, so ist das neue seiner wahren Natur nach relativ und zusammengesetzt; daraus folgt die Allmacht des einen und die völlige Abhängigkeit des andern. In der That ist es diese völlige Autokratie, welche den alten Begriff Gottes widerspruchsvoll machte, denn eine nähere Untersuchung verbietet es uns, eine derartige Allmacht zusammen zu denken, sei es mit einer Einsicht ohne Grenze, sei es mit einer Güte ohne Ende. Das Uebergewicht der neuen Religion gründet sich vor allem auf die Abhängigkeit des höchsten Wesens, denn gerade dadurch genügt es unseren Bedürfnissen. Auch die Frage, ob es vielleicht auf anderen Punkten noch vollkommenere Organismen giebt, ist für uns gleichgültig, da wir es nur mit den für uns erkennbaren Wesen zu thun haben. Die Harmonie dieses höchsten Wesens mit denjenigen, welche es leiten soll, folgt aus seiner eigenthümlichen Zusammensetzung, denn die einzelnen Theile desselben sind von ihm abhängig, theils wegen seiner räumlichen Ausdehnung und zeitlichen Dauer, theils wegen seines intellektuellen und moralischen Uebergewichtes. Ist auch im weiteren Sinn das höchste Wesen die Gesamtheit aller vergangenen, künftigen und gegenwärtigen Wesen, welche zur Vervollkommenung der allgemeinen Ordnung freiwillig zusammentreten, so kann man doch auch die Menschheit (*l'Humanité*) als das höchste Wesen bezeichnen, theils weil nur in ihr sich diese Vereinigung wirklich vollzieht, theils weil sie wiederum von der Gesamtheit der niederen Wesen abhängig ist.

Das höchste Wesen der positiven Religion ist also zusammengesetzt aus vielen verschiedenen Elementen, welche selbst wieder selbständige Wesen sind und mit theilweiser

Unabhängigkeit zu demselben zusammenwirken. Die ganze Existenz des höchsten Wesens beruht daher auf der Liebe, welche die einzelnen Elemente gegenseitig mit einander verbindet, oder es ist nichts Anderes als die fortgehende Resultante aller der Kräfte, welche zur allgemeinen Vervollkommnung mitwirken. Jedes dieser Elemente hat nun zwei auf einander folgende Existenzweisen, eine objektive, vorübergehende, so lange es direkt dem höchsten Wesen dient, und eine subjektive, dauernde, sofern sein Dienst indirekt fort-dauert in den Resultaten, welche es seinen Nachfolgern über-lässt. Eigentlich zu reden ist der Mensch nur in diesem zweiten Leben ein wahres Organ der Menschheit, denn das erste Leben bildet nur die Prüfung, um die endliche Ein-verleibung zu verdienen, denn ausgeschlossen bleiben von derselben alle Unwürdige. Im ersten Leben bleibt der Mensch der allgemeinen Ordnung unmittelbar unterworfen und be-wahrt ihr gegenüber eine relative Unabhängigkeit, im zweiten dagegen wird er dem höchsten Wesen selbst einverleibt und ist nur den höheren Gesetzen unterworfen, welche die Ent-wicklung der Menschheit direkt beherrschen. Je älter die Menschheit wird, desto mehr überwiegen an Zahl wie an Dauer die subjektiven Existenzen und wenn auch die ganze objektive Menschheit sich gegen die subjektiven Antriebe er-höhe, könnte sie doch die menschliche Entwicklung in ihrem Laufe nicht hinderu, sondern einige treu gebliebene Diener könnten eine derartige Revolution leicht überwinden. Die Individualität bildet die wesentliche Bedingung der objektiven Mitwirkung und zugleich ihre Hauptgefahr, da es schwer hält, den unausweichlichen Egoismus dem unerlässlichen Altruismus unterzuordnen. Sobald der Dienst subjektiv ge-worden ist, erhebt sich schon von selbst die Sorge für die Gemeinschaft über den persönlichen Egoismus, weil nur die edelsten Individuen in die Menschheit aufgenommen werden und auch diese nur nach Abstreifung ihres körperlichen Theiles.

Obgleich wesentlich aus subjektiven Existenzen zusam-mengesetzt, arbeitet doch das höchste Wesen direkt nur durch objektive Mittler. Diese persönlichen Organe dienen

nun auch, nachdem sie dem höchsten Wesen einverleibt sind, in irgend welcher Rücksicht als Repräsentanten desselben, und der Kultus dieser wahrhaft überlegenen Menschen bildet einen Haupttheil des Kultus der Menschheit. Ja, schon während ihres objektiven Lebens bildet jedes dieser Organe eine gewisse, wenn auch noch sehr unvollkommene Repräsentation des höchsten Wesens, und die Verschiedenheit der individuellen Typen und die Zusammengehörigkeit ihrer socialen Aufgaben erleichtert es, von der Unvollkommenheit der einzelnen Personifikation zu abstrahiren. Besonders sind die Frauen die lebende Personifikation des höchsten Wesens. Denn, ausgezeichnet durch Liebe bilden sie die natürlichen Mittler zwischen der Menschheit und den Männern. Abgesehen von dem grossen Einfluss der Gattin auf den Gatten, ist jeder Mann unter die besondere Obhut eines dieser Engel gestellt: Mutter, Gattin, Tochter repräsentiren die drei Arten der Zusammengehörigkeit: Gehorsam, Einigung, Beschützung, verknüpfen uns mit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, entsprechend den drei sympathischen Instinkten der Verehrung, Anhänglichkeit und Güte.

Als das zusammengesetzteste ist das höchste Wesen zugleich das abhängigste, denn es ist nicht bloss den ihm eigenthümlichen inneren Gesetzen unterworfen, sondern wegen seiner objektiven Basis auch denjenigen Gesetzen, welche unsere körperliche Existenz, ja unsere materielle Umgebung ihm auferlegen, von den mathematisch-physikalischen an bis zu den sociologisch-moralischen hin. Diese Abhängigkeit des höchsten Wesens ändert jedoch nichts an seiner Ueberlegenheit, ist vielmehr die Hauptquelle seiner religiösen Brauchbarkeit. Diese umfassende Ordnung des höchsten Wesens ist einerseits unveränderlich, aber andererseits doch nicht schlechthin unveränderlich, da jedes lebende Wesen sowohl die Umgebung verändert, welche es beherrscht, als sich selbst verändert, um sich dieser Umgebung anzupassen. Beide Seiten des höchsten Wesens haben religiöse Bedeutung, denn darin besteht ja die Religion, dass wir auf dies höchste Wesen, dessen Theile wir sind, unsere Betrachtungen beziehen, es zu erkennen, unsere Gefühle, es zu lieben, unsere

Handlungen, ihm zu dienen. Die Grundlage der wahren Religion bildet die Unveränderlichkeit der äusseren Ordnung, denn ohne sie wäre die gesuchte harmonische Einheit der menschlichen Existenz unmöglich, sie hindert unser Handeln, sich in nutzlosen Versuchen einer unbegrenzten Geschäftigkeit zu verzehren, bietet unserem Verstande die unentbehrliche sichere Grundlage fortschreitender Erkenntniss, und fördert durch die nothwendige Unterordnung die Stärkung der sympathischen Instinkte. Die theilweise Veränderlichkeit der äusseren Ordnung scheint auf den ersten Blick mit jener Unveränderlichkeit unvereinbar, verbindet sich jedoch mit ihr nach dem Grundgesetz des Positivismus, dass der Fortschritt nichts Anderes ist als die Entfaltung der Ordnung. Die Grenzen der Veränderlichkeit zu bestimmen, ist sehr schwer für unser Erkennen, für unser Handeln dagegen bezeichnen sie das ganze Gebiet unserer Thätigkeit, welche objektiv die Welt, subjektiv uns selbst verändert. Das Ziel unseres Handelns ist allgemeine Vervollkommenung, dient daher dem religiösen Zweck, die Einzelnen zu leiten und mit einander zu vereinigen, denn gerade das Handeln für den allgemeinen Fortschritt auf Grund der natürlichen Veränderlichkeit der Ordnung dient dazu, den Egoismus zu unterdrücken, die sympathischen Instinkte zu stärken und dadurch die harmonische Einheit zu fördern.

Diese Schilderung des höchsten Wesens, welches der Positivismus an die Stelle des Gottes der alten Religionen setzt führt uns naturgemäss zuerst auf die Betrachtung des positiven Dogmas. Dasselbe wendet sich an die Intelligenz und von dem rechten Gebrauch der Intelligenz hängt vor allem die Lösung des moralischen Problems ab, den Egoismus unterzuordnen dem Altruismus. Freilich muss zur Erreichung dieses Zieles das Gefühl für die Pflicht der Einheit entwickelt sein, aber für die Herrschaft dieses Gefühls muss die rechte Einsicht die Grundlage abgeben. Um dieser Aufgabe zu genügen, muss das positive Dogma wesentlich abstrakt sein, denn nur wegen ihrer Allgemeinheit können die Gesetze des natürlichen Geschehens, welche den Inhalt der positiven Philosophie bilden, die Grundlage abgeben für das

geforderte Voraussehen. Auf der richtigen Unterscheidung der abstrakten und konkreten Wissenschaften beruht die normale Trennung, und wiederum die rechte Harmonie von Theorie und Praxis. Die wichtigsten Sätze der abstrakten Wissenschaften bilden „die erste Philosophie“, die schon Baco gefordert, aber noch Niemand in endgültiger Weise aufgestellt hat. Es sind drei Gruppen allgemeiner Prinzipien. Die erste Gruppe hat sowohl objektive als subjektive Bedeutung, die zweite ist vorwiegend subjektiven, die dritte wesentlich objektiven Charakters. Die erste Gruppe enthält drei Sätze, die Forderung, die einfachste Hypothese anzunehmen, welche die Gesammtheit der vorliegenden Fälle zu bilden gestattet, die Behauptung der Unveränderlichkeit der Gesetze, welchen die Dinge rücksichtlich ihrer Erscheinungen folgen, verbunden mit gewissen Veränderungen, welche aus der Stärke der an sich unveränderlichen Phänomene sich ergeben. Die zweite Gruppe umfasst sechs Gesetze, welche sich wieder zu drei und drei zusammenordnen nach ihrem vorwiegend statischen oder dynamischen Charakter. Jene sagen aus, dass die subjektive Konstruktion den objektiven Materialien untergeordnet werden muss, dass die von innen stammenden Vorstellungen weniger lebhaft und rein sind, als die von aussen kommenden Eindrücke, und dass die normale Vorstellung diejenige überwiegt, welche nur aus einer vorübergehenden Erregung des Gehirns hervorgeht: diese bestimmen für die Intelligenz die Aufeinanderfolge der theologischen, metaphysischen und positiven Stufe, für das Handeln den Fortschritt von der Eroberung zur Vertheidigung, zur Industrie, für die Gemeinschaft den Fortschritt von der häuslichen zur bürgerlichen zur allgemein menschheitlichen Gemeinschaft. Ganz entsprechend zerfallen auch die sechs Gesetze der dritten Gruppe in zwei Klassen; statischen Charakters sind das Gesetz der Beharrung, dass jeder Zustand im Widerstand gegen äussere Störungen ohne Veränderung zu beharren strebt, das Gesetz von der Vereinbarkeit der Bewegung mit der Existenz, dass nämlich jedes System seine Konstitution behält, während die einzelnen Elemente sich verändern, und das Gesetz von der Wechselwirkung, dass Aktion und Reaktion mit einander in nothwen-



digem Gleichgewicht stehen. Dynamischen Charakters ist die Regel der Klassifikation nach abnehmender Allgemeinheit und zunehmender Zusammensetzung der Erscheinungen, das Gesetz, dass die höchsten Phänomene abhängig sind von den niedersten, und die Regel von der Verkettung des Studiums der von einander abhängigen Zustände. Die konkreten Wissenschaften zerfallen nach der bekannten Hierarchie in die sieben Disciplinen der Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie und Moral. Ein kurzer Abriss aller dieser Wissenschaften muss in das Dogma der positiven Religion aufgenommen werden. Betreffs jeder dieser Wissenschaften giebt Comte auch einen kurzen encyclopädischen Abriss, auf den wir jedoch hier nicht näher eingehen, da das Wichtigste über die positive Auffassung der einzelnen Wissenschaften bereits in unserm früheren Aufsatz enthalten ist. Bemerket sei nur, dass jede Disziplin beginnen soll mit einer religiösen Einleitung, welche die allgemeine Konstitution derselben und ihre normalen Beziehungen zur vorangehenden Disciplin aufzeigt, und schliessen mit einer synthetischen Erörterung, welche die allgemeinen Resultate zusammenfasst und die folgende Wissenschaft vorbereitet. — In dieser Weise ausgeführt und im allgemeinen Unterricht Jedem mitgetheilt, begründet das positive Dogma die Einsicht in die zusammenhängende Einheit aller Dinge, an deren Vervollkommenung der Mensch nur dann arbeiten kann, wenn er ihren natürlichen Gesetzen sich fügt.

An's Gefühl wendet sich der positive Kultus und hat die Aufgabe, die sympathischen Instinkte, auf deren Uebergewicht die ganze Neuordnung des Positivismus beruht, direkt zu pflegen. Sein ganzer Charakter wird dadurch bestimmt, dass der subjektive Theil der Menschheit an Einfluss dem objektiven weit überlegen ist, oder dass die Verstorbenen die Lebenden beherrschen. Daher tritt zu der Verehrung der Frauen vor allem die persönliche Hingabe an den Dienst eines hervorragenden Todten hinzu. Jene pflegt die drei grundlegenden sympathischen Instinkte der Verehrung, Anhänglichkeit und Güte, je nachdem eine Frau in der Stellung der Mutter, der Gattin oder der Tochter als Repräsentation des höchsten Wesens dient;

diese lehnt sich an an den allgemein einzuführenden Brauch, jedem Kinde den Namen eines grossen Todten zur steten Erinnerung an ihn als Vornamen zu geben. Das wichtigste Stück des privaten Kultus ist das Gebet, und zwar nach seinen beiden wesentlich zu unterscheidenden Seiten, als Ausströmenlassen alles Persönlichen und Egoistischen und als Erinnerung an hervorragende Repräsentanten der Menschheit. Täglich sind drei Gebete angezeigt: in der ersten Stunde des Tages, um sich mit allem Zugehörigen unter den Schutz der besten Personifikationen der Menschheit zu stellen, am Abend, um die Harmonie des Geistes zu schützen vor nächtlichen Verwirrungen, am Mittag, um alles zu beseitigen, was uns unsere eigentliche Bestimmung vergessen machen könnte. Zu diesem abstrakten persönlichen Kultus tritt noch der konkrete, indem Jeder seine bedeutendsten Vorfahren anruft als Götter des Hauses. Eine Steigerung erfährt der Kultus zunächst als häuslicher; ihm gehören besonders die Sakramente an, durch welche die positive Religion alle allgemeinen Phasen des privaten Lebens weihet, indem sie sie anknüpft an das öffentliche Leben. Unser ganzes Leben ist nur eine Reihe von Vorbereitungen, um uns dem höchsten Wesen einzuverleiben, wenn wir ihm würdig dienen. Die positive Religion führt neun Sakramente ein, von denen jedoch für das weibliche Geschlecht nur sechs gelten. In der Präsentation stellt die Familie den jungen Sprössling feierlich dem Priester dar, weihet ihn dem Dienste des höchsten Wesens und verspricht, ihn physisch, intellektuell und moralisch würdig auf denselben vorzubereiten. Die Initiation erfolgt, wenn das Kind im Alter von vierzehn Jahren aus der mütterlichen Erziehung übergeht in den Unterricht des Priesters; es erhält alsdann Anweisungen über das Ganze des theoretischen Unterrichtes, um sich der Gefahr jenes Alters, dass der Geist sich gegen das Herz auflehnt, entziehen zu können. Im Alter von 21 Jahren, nach Beendigung des theoretischen Unterrichtes, findet die Admission statt, d. h. der jetzt Ausgebildete erhält vom Priester die Autorisation, in freier Entscheidung dem höchsten Wesen zu dienen. Sieben Jahre später erhält der Mann im vierten Sacrament (*la destination*) die religiöse Ein-

führung in seinen speziellen Beruf; durch eine feierliche Vorführung der besonderen Pflichten eines jeden Berufs beendet der Priester alsdann die spezielle Erziehung und giebt dem Einzelnen das Recht, als vollberechtigtes Glied in die sociale Gemeinschaft einzutreten und eine neue Familie zu begründen. Letzteres geschieht durch das Sakrament der Ehe. Für dieselbe lässt die Zeit sich nicht genau vorschreiben. Doch erscheint als das passendste Alter 28 Jahre für den Mann und 21 für die Frau, und nur unter ganz besonderen Umständen wird der Priester dem Manne nach dem 35. und der Frau nach dem 28. Jahre zu heirathen gestatten. Die Ehe wird aber in der endgültigen Ordnung eine Gemeinschaft nur der Seelen, zumal es durch zunehmende Vervollkommnung dahin kommen wird, dass die Frauen ohne geschlechtlichen Umgang mit Männern bloss durch die Konzentration der Gedanken Kinder zeugen. Das sechste Sakrament der Maturität bezeichnet im Alter von 42 Jahren die volle persönliche und sociale Reife des Dieners der Menschheit. Es gilt nur für die Männer, weil der eigentliche Beruf der Frau mit ihrem Leben beginnt und ohne besondere Vorbereitung sich immer mehr entwickelt; die Männer dagegen bedürfen einer langen Vorbereitung, aus welcher sie durch dies Sacrament feierlich übertreten in den Stand vollendeter Reife. Es kann daher unter Umständen verschoben, ja sogar verweigert, dagegen nur in seltenen Fällen früher ertheilt werden. Im Alter von 63 Jahren zieht der handelnde Diener des höchsten Wesens sich zurück (*la retraite*), behält jedoch den Einfluss eines Rathgebers. Diese Regel und daher auch dies Sakrament gilt jedoch nicht für die Frauen und die Priester. Das achte Sakrament, (*la transformation*) zeigt subjektive Vollendung objektiver Dienste und lässt, ohne dem Endgericht vorzugreifen, auf einen glücklichen Ausgang hoffen mittelst ernster Reue und möglicher Genugthuungen. Sieben Jahre nach der letzten Weihe findet die feierliche Inkorporation in's höchste Wesen statt. Damit verbindet sich die Ueberführung der Leiche in den heiligen Hain, der jeden Tempel der Menschheit umgiebt und wo jetzt der Kultus an das Grab sich anknüpft. Wer nicht für würdig befunden

ist, wird dagegen nur bürgerlich beigesetzt auf dem für Hingerichtete, Mörder und Duellanten bestimmten Platz.

An den persönlichen und den häuslichen Kultus schliesst sich der öffentliche; er erfordert nothwendig einen Kalender. Seit lange steht als künstliches Zeitmass die Woche fest, während man sich verschieden bemühte, die natürliche Zeiteintheilung nach der Bewegung der Sonne und des Mondes damit und mit einander in Beziehung zu setzen. Der Kalender des Positivismus giebt die Beziehung auf die Mondbewegung auf und theilt das Sonnenjahr in dreizehn Monate von je vier Wochen. Der übrig bleibende Tag tritt an das Ende des Jahres. Von den dreizehn Monaten des Jahres werden die ersten sechs der Verehrung der Menschheit und den ihr zu Grunde liegenden natürlichen Verbindungen gewidmet, der Ehe, der Vaterschaft, der Sohnschaft, dem brüderlichen und dem Dienst-Verhältniss. Die drei folgenden Monate sind den Phasen der geschichtlichen Entwicklung geweiht, dem Fetischismus, dem Polytheismus und dem Monotheismus, die vier letzten Monate den wichtigsten Organen des höchsten Wesens, den Frauen, den Priestern, den Patriziern und den Proletariern. Die verschiedenen Tage jeder Woche erhalten ihre Idealisation zunächst von ihren tatsächlichen Namen, welche beibehalten werden müssen, da sie die ganze Vorbereitung der Menschheit zurückrufen. Ausserdem werden sie der Erinnerung an diejenigen Männer geweiht, welche vorzüglich zum Uebergang von der Theokratie zur Sociokratie mitgewirkt haben, nämlich Homer, Aristoteles. Cäsar, Paulus, Karl d. Gr., Dante und Descartes. Damit verbunden wird die Weihung der sieben Tage für die sieben Wissenschaften, Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie und Moral. Oeffentliche Feste werden in jedem Monat vier abgehalten, jedes derselben eine besondere Seite dessen darstellend, dem der ganze Monat geweiht ist, z. B. im neunten Monat wird an den vier Festen der stufenweise Fortschritt des Monotheismus gefeiert. Der theokratische, repräsentirt durch Abraham, Moses, Salomo. der katholische, repräsentirt durch Paulus, Karl d. Gr., Alfred. Hildebrand, Godefroi, St. Bernard, der islamitische, reprä-

sentirt durch Muhamed, und der metaphysische, repräsentirt durch Dante, Cartesius, Friedrich d. Gr. In den Tempeln der Menschheit, die alle mit ihrer grossen Axe nach Paris zu errichtet werden müssen, wird im Heiligthum eine Statue der Menschheit, in sieben Seitenkapellen die Statue eines der wichtigsten Organe der Menschheit aufgestellt, umgeben von den Büsten von vier seiner bedeutendsten Mitarbeiter. Alle Künste werden in reichster Masse zu dem positiven Kultus herangezogen. Der ganze Kultus dient also dazu, die Liebe zur Menschheit an die Stelle der Liebe zu Gott zu setzen; wo das gelungen ist, hört der Einzelne auf, auf seine Rechte zu pochen, vielmehr wird Jeder sich nur bemühen, seine Pflichten zu erfüllen, und in dem Austausch reeller Dienstleistungen findet Jeder wieder die Garantie des eigenen Wohlergehens.

Die Umgestaltung der ganzen Verfassung kann nur von der theoretischen Macht ausgehen, daher gilt es zuerst, das positive Priesterthum und damit die allgemeine positive Erziehung zu ordnen. Jede Schule braucht sieben Priester und drei Vikare, welche mit ihren Familien um einen Tempel wohnen, daher sind für das ganze Abendland etwa zwanzig Tausend erforderlich, von denen der vierte Theil für Frankreich. Die Priester sind von jeder materiellen Sorge zu befreien und daher jeder Tempel einem benachbarten Banquier zu unterstellen. Mit 20 Jahren wird Jemand Aspirant, mit 35 Vikar, mit 42 Priester und erhält ein Jahrgeld von resp. 3000, 6000 und 12000 Frcs. Ausser den Priestern muss auch der kontemplativen Klasse durch derartige Dotationen eine würdige Existenz geschaffen werden. Die unbeschränkte und unverantwortliche Leitung der ganzen theoretischen Hierarchie liegt in der Hand des Hohenpriesters der Menschheit, der in Paris als der Metropole des neuen Reiches seinen Sitz hat. Ihm stehen sieben Assistenten zur Seite, vier für die Europäischen Länder Italien, Spanien, England, Deutschland, drei für die Kolonien. Die Hauptaufgabe des Priesters ist die allgemeine positive Erziehung, deren Ziel dahin geht, durch Unterordnung des Egoismus unter die angeborenen sympathischen Instinkte die Einzelnen für den steten Dienst der



Menschheit tüchtig zu machen. Ueber den Gang dieser Erziehung genüge das früher Beigebrachte. Der weittragende Einfluss dieser positiven Erziehung macht sich geltend in dem, was Comte die Utopie von der Jungfrau-Mutter nennt. Es wird nämlich mit der Zeit durch den veredelnden Einfluss der positiven Erziehung der Geist ein derartiges Uebergewicht über den Körper erlangen, dass zur Kinderzeugung keine körperliche Funktion mehr nöthig ist, sondern nur der Wille und eine dadurch bewirkte Konzentration der Gedanken auf Seite der Frau. Erst dann kann auch dieser wichtigste Zweig der Produktion systematisch geregelt werden, und erst dann kann die rechte Schätzung der Frau eintreten, unabhängig von ihrer physischen Bestimmung. Die Frau wird in der Leitung der Familie vor allem thätig sein für Ueberwindung des Egoismus und Pflege der sympathischen Instinkte, um zunächst im engeren Kreise die völlige Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze der Menschheit vorzubereiten. Den zunächst weiteren Kreis bildet das Vaterland. Das ganze Ausland wird in sieben Republiken zerlegt, deren jede etwa 300 000 Familien umfasst; innerhalb derselben werden die industriellen Klassen in der Weise vertheilt, dass das abendländische Patriziat zusammengesetzt ist aus 200 000 Banquiers, 100 000 Kaufleuten, 200 000 Manufakturisten und 400 000 Ackerbauern. Diese materielle Hierarchie schliesst sich an die geistige eng an, indem jeder Banquier die Fürsorge für einen Tempel der Menschheit übernimmt. Die ländliche Industrie erfordert doppelt so viele Arbeiter als die städtische; sie gruppirt sich um eine Hauptstadt, welche  $\frac{1}{30}$  soviel Familien enthält als das zugehörige Land, also etwa 10 000 Haushaltungen, von denen 7000 der Handarbeit, 3000 dem Handel leben. Die Zahl der Unternehmer und der Arbeiter wird genau dahin geregelt, dass jeder Patrizier 35, 70 oder 60 Proletarier leitet, je nachdem er Ackerbauer, Manufakturist oder Kaufmann ist.

Der endgültige Zustand wird nämlich auch die industrielle Thätigkeit völlig im Namen der Gesellschaft ordnen, indem nicht bloss der Unterschied von Unternehmer und Arbeiter bestimmt, sondern eine förmliche Hierarchie der Arbeiter

gebildet wird. Als Trieb zur industriellen Thätigkeit erscheint nicht mehr der egoistische Wunsch jedes Einzelnen möglichst viel Vermögen anzusammeln, sondern indem auch die Arbeit in den Dienst der sympathischen Instinkte gestellt wird, wünschen wir durch dieselbe nur unseren Nachfolgern die Mittel zu überliefern zu weiterem Fortschritt. Dazu ist jedoch nicht bloss subjektiv die völlige Hingabe des Einzelnen an die Gesamtheit erforderlich, sondern objektiv eine streng gegliederte, auf Reichthum und Autorität begründete Ordnung des ganzen aktiven Standes. Die Patrizier, selbst der Centralgewalt eines Triumvirats unterworfen, ordnen nicht bloss die gesammte Thätigkeit, sondern zugleich auch den Unterhalt der Proletarier. — Comte hat diess mit grosser Ausführlichkeit entwickelt, bis auf die Zahl der Zimmer einer Arbeiterwohnung und die Höhe des monatlichen Verdienstes; derartige Einzelheiten haben jedoch kaum Anspruch auf Interesse.

Der Eintritt dieses endgültigen Zustandes kann unmöglich ausbleiben, denn er ist das natürliche Ziel der gesetzmässigen Entwicklung der Menschheit. Zur Zeit freilich ist sie davon noch weit entfernt, aber wie in Frankreich doch alles darauf hindrängt, so werden sich um Frankreich und um Paris als die Hauptstadt dieses endgültigen Reiches auch bald die übrigen West-Europäischen Völker schaaren, als das letzte wir Deutschen. Weiter und weiter wird sich das positive Reich ausdehnen, bis es alle Völker der Erde umfaßt. Auch diesen Uebergang des gegenwärtigen Zustandes in den endgültigen hat Comte ausführlich geschildert. Doch dürfte es wenig Interesse haben, Näheres darüber mitzutheilen. Auch jeder Kritik enthalten wir uns in der Ueberzeugung dass nicht die innere Bedeutung der „positiven Religion“, sondern nur der grosse Beifall, den sie in Frankreich gefunden hat, es überhaupt rechtfertigt, die Grundzüge derselben auch deutschen Lesern vorzuführen.

# Der textkritische Werth der alten Uebersetzungen zu den Psalmen.

Von  
**Friedrich Baethgen.**

## Erster Artikel.

Für die Textkritik des alten Testaments haben die alten Versionen dieselbe Bedeutung wie Handschriften für Profanschriftsteller. Trotzdem sind diese Texteszeugen beinahe immer nur atomistisch benutzt worden, und Hitzig's Aeusserung in der Generalversammlung der deutschen morgenländischen Gesellschaft am 27. Sept. 1865, es sei nunmehr an der Zeit, eine kritische Ausgabe des alten Testaments zu unternehmen, klingt bei den mangelnden Vorarbeiten fast wie Hohn.

Wenn man den Text eines Buches seiner ursprünglichen Gestalt wieder möglichst nahe bringen will, so ist zunächst das gesammte verfügbare Material zusammenzustellen; es sind also nicht allein die Lesarten aufzunehmen, welche den Vorzug vor der Recepta verdienen, sondern auch die sind zu sammeln, welche ihr an Werth nachstehen, denn erst hierdurch wird es möglich, ein richtiges Urtheil über den Werth der Recepta selbst im Verhältniss zu den übrigen Zeugen zu fällen. Wenn diese Arbeit in ihrem ganzen Umfange bis jetzt für kein einziges Buch des alten Testaments unternommen ist, so wird diese befremdliche Erscheinung in den eigenthümlichen Schwierigkeiten ihren Grund haben, welche mit der Benutzung der Versionen verbunden sind. Einerseits nämlich liegt der Text dieser Zeugen selbst vielfach im Argen, anderseits muss ihre

hebräische Vorlage immer erst durch Rückübertragung erschlossen werden. Um demnach eine Uebersetzung für die Kritik des hebräischen Textes richtig zu verwenden, sind zunächst zwei Vorbedingungen zu erfüllen: man hat sich erstens ein Urtheil über den Texteszustand der Version selbst zu bilden, und zweitens zu untersuchen, welche Methode der Uebersetzer bei seiner Arbeit befolgte. Vernachlässigt man diese Vorsichtsmassregeln, so liegt die Gefahr nahe, dass man auch da auf eine vom masoretischen Text abweichende Vorlage des Uebersetzers schliesst, wo entweder Korruptionen der Version selbst vorliegen oder wo der Uebersetzer absichtlich oder unabsichtlich nicht buchstäblich übertrug. — Jene an erster Stelle genannten Korruptionen können übrigens auch von der Art sein, dass die durch sie herbeigeführte Gestalt der Uebersetzung sich vielmehr mit dem Urtext deckt, während der Text der Version, wie er aus den Händen des Uebersetzers hervorging, sich weiter vom Hebräer entfernte; kürzer gesagt: neben den Korruptionen im engeren Sinne sind Korrekturen der Version nach dem Hebräer nicht unmöglich, ja sogar von vornherein wahrscheinlich. Auf beide Arten der Veränderung des Versionentextes hat sich die Untersuchung zu richten.

Die folgende Arbeit hat sich zur Aufgabe gestellt, nach der soeben skizzirten Methode für den Psalter die sämtlichen Lesarten zusammenzustellen, welche sich aus einer systematischen Durchforschung der in Betracht kommenden Versionen ergeben. Der Werth oder Unwerth dieser Varianten ist nur vereinzelt angedeutet, denn es sollte ein kritischer Apparat, nicht ein Kommentar geliefert werden. Auch ist dem Verfasser nicht unbekannt, dass der hebräische Psalmtext im Grossen und Ganzen bereits in der Zeit, als die griechische Uebersetzung der Septuaginta angefertigt wurde, derselbe war wie heute, und dass das Zeitalter des fluktuirenden Textes, wie er z. B. in *ψ* 18 verglichen mit 2. Sam. 22 vorliegt, höher hinaufreicht. Manche Fehler unseres heutigen Textes finden sich bereits bei der Septuaginta und die Konjekturalkritik tritt demnach hier in ihr Recht ein. Aber sie ist nicht die Aufgabe dieser Unter-

suchung und nur vereinzelt sind Konjekturen, die sich gerade aufdrängten, mitgetheilt.

### Die Septuaginta (O).

a. Text. Es mag ein gewagtes Unternehmen zu sein scheinen, Untersuchungen über den griechischen Psalmentext in dem Augenblick anzustellen, wo de Lagarde eine kritische Ausgabe der Septuaginta vorbereitet. Und in der That bin ich mir wohl bewusst, dass meine kurzen auf den Text dieser Uebersetzung gerichteten Bemerkungen durch eine kritische Ausgabe des griechischen Psalters werden abrogirt werden, wenn auch, wie ich hoffe, nicht in dem Sinne, dass sie sich als falsch erweisen. Ich wünsche aufrichtig, dass dies bald geschehe. Dennoch durfte meine Arbeit nicht unterbleiben, wenn die auf die Prüfung des hebräischen Textes gerichteten Bestrebungen nicht in der Luft schweben sollten. Anderseits aber darf ich bei der in Aussicht stehenden kritischen Ausgabe beanspruchen, meine Untersuchungen nicht als abschliessende, sondern nur als vorläufige und orientirende beurtheilt zu sehen.

Die Beobachtung Hollenberg's für den griechischen Text des Buches Josua, dass die Variantensammlung in der grossen Oxford Ausgabe „fast überall willkürliche Korrektur nach den übrigen griechischen Uebersetzungen oder nach dem hebräischen Text zeigt“, <sup>1)</sup> habe ich für den griechischen Psalmentext nicht bestätigt gefunden. Ein Blick in den kritischen Apparat bei Parsons zeigt, dass eine grosse Anzahl von Handschriften — oft gegen hundert — in Verbindung mit alten Editionen und einzelnen Vätern, unter denen Theodoret an erster Stelle zu nennen ist, ausserordentlich häufig zusammen gegen den rezipirten Text <sup>2)</sup> stimmen. Diese Zeugenpruppe, deren Siglen bei Parsons nachzusehen sind, hält durchgängig zusammen, wodurch natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass gelegentlich der Eine oder der Andere

1) Der Charakter der griechischen Uebersetzung des Buches Josua von Joh. Hollenberg. Mörs 1876 S. 1. — Uebrigens scheint Hollenberg diesen Satz selbst nicht mehr aufrecht zu erhalten, vgl. Zeitschrift f. d. alttest. Wiss. Jahrgang 1. 1881. S. 97 ff.

2) d. i. der sixtinische.



abspringt. Den Ursprung dieser eigenthümlichen Recension genauer festzustellen würde für die hier beabsichtigten bloss präliminarischen Arbeiten zu weit führen und Untersuchungen verlangen, wie sie für diese Stelle oben ausdrücklich abgewiesen sind; vielmehr soll hier nur festgestellt werden, welches das Verhältniss dieser zweiten Recension, die mit O<sup>1</sup> bezeichnet wird, zum hebräischen Text ist. Allerdings wird hierdurch immerhin ein Urtheil über den absoluten Werth derselben nahe gelegt sein und manchmal mit Sicherheit gefällt werden können.

Die Anzahl der Stellen, an welchen O<sup>1</sup> gegen O mit MT<sup>1)</sup> stimmt, hält sich ungefähr die Wage mit der, in welchen O mit MT geht, O<sup>1</sup> aber abweicht. In Bezug auf die erste Klasse steht es nun bei einer Anzahl von Stellen unmittelbar fest, dass O<sup>1</sup> die ursprüngliche Lesart hat und dass die Uebereinstimmung mit dem Hebräer nicht auf willkürlicher Korrektur beruht, sondern dass die Lesart von O thatsächlich korrumpirt ist. Den Beweis liefern folgende Stellen, in welchen die Lesart von O an erster, die von O<sup>1</sup> an zweiter Stelle angeführt ist. 17, 14<sup>2)</sup> ממתים<sup>20)</sup> ἀπολύων | ἀπὸ ὀλίγων. — 17, 14 בנים] εἰδων (al. ὕδν. Vet. Lat. *suillam*) . υἱδν. — 37, 28 s. den Apparat. — 38, 8 כסלי] ἡ ψυχὴ μου | αἱ ψυαὶ μου ( . . . ἐπλήσθησαν). — 38, 10 אדני] καὶ | κύριε. — 39, 6 טפחות] παλαιάς | παλαιστάς. — 40, 9 מעי] καρδίας μου | κοιτίας μου. — 42, 9 שירה] δηλώσει | ὃδὴ αὐτοῦ. — 44, 13 במחיריהם] ἐν τοῖς ἀλαλάγμασιν αὐτῶν | ἐν τοῖς ἀλλάγμασιν αὐτῶν (al. ἡμῶν). — 45, 14 פנימה] ἐσεβῶν | ἔσωθεν. — 46, 6 בקר] τῷ προσώπῳ | τὸ πρὸς πρῶτ πρῶτ. — 48, 10 היכלך] λαοῦ σου | ναοῦ σου (nur 5 Codd.) — 56, 7 קו] ὑπέμεινα | ὑπέμειναν. — 63, 6 פי] τὸ ὄνομά σου | τὸ στόμα μου. — 65, 13 נאות] τὰ ὄρη | τὰ ὠραῖα. — 71, 15 ספרות] πραγματείας (so schon Vet. Lat. *negotiationes*) | γραμματείας. — 77, 5 עיני] οἱ ἐχθροί μου | οἱ ὀφθαλμοί μου. — 89, 21. 92, 11 בשמן] ἐν ἐλέει | ἐν ἐλαίῳ. 89, 46 עלומי] τοῦ θρόνου αὐτοῦ | τοῦ χρόνου αὐτοῦ. — 92, 15 ער] τότε | ἔτι. — 103, 2

1) MT = masoretischer Text.

2) Die Citate beziehen sich allenthalben auf den hebräischen Text.

גמוליו] αἰνέσεις αὐτοῦ | ἀνταποδόσεις αὐτοῦ. — 139, 9 שָׁחַר] κατ' ὁρθόν (so schon Vet. Lat.) | κατ' ὁρθρον. —

Es ist wohl nicht zweifelhaft, dass diese Lesarten von O<sup>1</sup> dem ursprünglichen Text der Septuaginta entsprechen. Selbst wenn der hebräische Text in der Hand eines Korrektors irgendwie für sie mitbestimmend gewesen sein sollte, so könnte dies doch nur in der Weise geschehen sein, dass in ihnen Konjekturen zu erblicken wären, die thatsächlich den ursprünglichen Ausdruck der Uebersetzer getroffen hätten. Allein es ist mit ziemlicher Sicherheit zu beweisen, dass auch eine andere Klasse von Lesarten dieser Recension dem ursprünglichen Septuagintatext näher kommt als die Recepta. Es sind dies im Gegensatz zu den eben angeführten Stellen solche, an denen O<sup>1</sup> von MT abweicht, während O an diesen Stellen genau dem Hebräer entspricht. Die hier in Betracht kommenden Stellen sind aber nicht, wie die eben angeführten, Korruptionen, sondern es sind freiere Uebersetzungen, die in der Ergänzung der Copula, des Pronomens u. dgl. bestehen. Bei der Untersuchung der Methode, welche der Uebersetzer bei seiner Arbeit befolgte, wird sich zeigen, dass er sich mancherlei kleine Freiheiten der genannten Art erlaubte. Wo daher eine in dieser freieren Weise gehaltene Uebersetzung vorliegt, und eine andere buchstäbliche, da hat die erstere die Wahrscheinlichkeit der Ursprünglichkeit für sich.

11, 3 hat O<sup>1</sup> αὐτοὶ καθεῖλον, während bei O das Pronomen fehlt. Es wird nachher bewiesen werden, dass solche Ergänzungen zu den genannten Freiheiten des Uebersetzers gehören, und die Lesart von O<sup>1</sup> ist daher für die ursprüngliche zu halten. Dasselbe gilt von den folgenden Stellen, an denen sich ebenfalls das Pronomen bei O<sup>1</sup> gegen O findet. 16, 6 ἐν τοῖς κρατίστοις μου. 26, 7 αἰνέσεώς σου. 35, 11 ἀναστάντες μοι. 52, 7 ἀπὸ σκηνώματός σου. 71, 12. 18 ὁ θεός μου. 71, 19 ἐποίησάς μοι. 73, 28 τοῦ ἐξαγγεῖλαί με. 75, 2 ἐξομολογησόμεθα σοι (auch an zweiter Stelle). 105, 27 τῶν τεράτων αὐτοῦ. 106, 23 ἐξολεθρεῦσαι αὐτούς (auch an zweiter Stelle).

Andere ursprüngliche Sinnesergänzungen, die sich bei

O<sup>1</sup> gegen O finden, sind folgende. 12, 3 ἐλάλησε (al. ἐλάλησαν) κακά. 13, 3 יומם O<sup>1</sup> richtig ἡμέρας καὶ νυκτός, denn es ist nicht der Tag im Gegensatz zur Nacht (לילה), sondern die Zeitdauer von 24 Stunden (יומם) gemeint. Aehnlich übersetzt der Syrer ܡܠܝܬܐ nach Ezech. 30, 16. Dagegen lässt O das vermeintlich falsche καὶ νυκτός aus. — 24, 6 דרר] O<sup>1</sup> ζιτούντων τὸν κύριον für ζητ. αὐτόν bei O.<sup>1</sup>). 26, 11 λύτρωσαί με κύριε. 28, 2 εἰσάκουσον κύριε. 28, 4 δὸς αὐτοῖς κύριε. 33, 3<sup>a</sup> Ende + κύριος, ebenso 34, 21 hinter שׁמר. 37, 26 δανείζει ὁ δίκαιος. 44, 10 ἐξελεύσῃ ὁ θεός. 55, 9 τὸν θεὸν τὸν σώζοντά με. 73, 18 εἶθον αὐτοῖς κακά. 79, 13 ἀνθρο. σοι ὁ θεός.

Ebenso wie über das Vorhergehende ist über die Vertauschung des Numerus und ähnliche Freiheiten bei O<sup>1</sup> zu urtheilen. 11, 7 εὐθύτητας gegen den Singular bei MT und O. 12, 6 ἐνεκεν τῆς ταλαιπωρίας . . . καὶ τοῦ στεναγμοῦ für buchstäbliches ἀπὸ τῆς ταλ. . . καὶ ἀπὸ τοῦ στ. 15, 1 מִי 2<sup>o</sup>] ה' τίς. 36, 12 ἀμαρτωλοῦ mit Anlehnung an vorhergehenden Singular. 72, 8 ποταμῶν. 89, 34 ἀπ' αὐτῶν. 95, 3 vgl. unten über die Methode des Uebersetzers. 105, 20 λαοῦ. 106, 20 τὴν δόξαν αὐτοῦ.

In der That lässt sich in der Weise, wie es hier an einzelnen Beispielen versucht ist, bei einer ganzen Reihe von Stellen nachweisen, dass die freiere Uebersetzung der Recension O<sup>1</sup> die ursprüngliche ist, und die unbedingte Bevorzugung des Vaticanus ist somit sehr ungerechtfertigt, vielmehr weist er deutliche Spuren einer Korrektur nach dem hebräischen Text auf. Es ist nun ausserordentlich zu bedauern, dass die im Vorhergehenden besprochene Recension trotz der an einer grossen Reihe von Stellen von ihr aufbewahrten ursprünglichen Lesarten doch an anderen Stellen wieder ganz dieselben Schicksale erlitten hat wie O. Es kommt hier nicht in Betracht, dass auch O<sup>1</sup> eine Reihe offener Fehler aufweist, wie 5, 4 ἐπόψῃ με für ἐπόψομαι. 7, 7 τῶν ἐχθρῶν σου für τ. ἐ. μου. 56, 8 ὥσεις für

1) Ueber die folgenden Zusätze bei O<sup>1</sup> vgl. weiterhin das über die Methode des Uebersetzers Mitzutheilende.

σώσεις.<sup>1)</sup> 78, 31 ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν (so auch Vat. Sin.) für ἐν τοῖς πίοσιν αὐτῶν u. a. ä. Solche Fehler sind verhältnissmässig leicht zu heilen. Viel schlimmer ist, dass auch O<sup>1</sup> an vielen Stellen nach dem Hebräer korrigirt ist, was man daraus erkennt, dass an diesen Stellen nun umgekehrt O den freieren und somit ursprünglichen Text aufweist. Als Belege führe ich folgende Stellen an.

5, 6 O ἐμίσησας κύριε, O<sup>1</sup> ohne Zusatz wie MT. 5, 12 O<sup>1</sup> καὶ ἐφφρανθήτωσαν ohne ἐπὶ σοί. 10, 16 βασιλεύσει κύριος, O<sup>1</sup> mit MT κύριος βασιλεύς. 19, 6 ὁδόν ohne αὐτοῦ. 22, 3 κεκράξομαι ohne πρὸς σέ. 25, 7 קַח, das in der Uebersetzung überflüssig erschien, findet sich ausdrücklich bei O<sup>1</sup>. 31, 23 εἰσήκουσας ohne κύριε. 33, 1 O τῷ Δαυὶδ, O<sup>1</sup> ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ ἀνεπίγραφος [παρ' Ἑβραίων], ebenso 71, 1. Beide Stellen zeigen die Vergleichung unserer Recension mit dem hebräischen Text in wünschenswerthester Klarheit. 35, 8 allenthalben der Singular. 36, 7 ἄβυσσος ohne das vergleichende ὡσεί. 94, 19 fehlt κύριε im Anfang des Verses entsprechend MT u. v. a.

Die hier angeführten Beispiele sind nicht erschöpfend, sondern sollen nur den thatsächlichen Beweis liefern, dass auch die unter dem Zeichen O<sup>1</sup> zusammengefasste Gruppe von Handschriften in derselben Weise wie der Vaticanus und die sich ihm anschliessenden Zeugen, aber freilich vielfach an anderen Stellen, nach dem hebräischen Text korrigirt ist. In Folge dieses Thatbestandes, welcher eine grenzenlose Verwirrung auf dem hier in Betracht kommenden Gebiete bezeichnet, gehört eine kritische Ausgabe des griechischen Psalters zu den schwierigsten Aufgaben; so lange aber eine solche nicht existirt, ist vor der Verwendung dieser Uebersetzung für die Rekonstruktion des hebräischen Textes jedes Mal zu untersuchen, welches die ursprüngliche Lesart des Septuagintatextes war. An einer Reihe von Stellen ist diess im Vorhergehenden versucht; wo es weiter nöthig scheint, wird diese Arbeit in meinem Apparat selbst nachgeholt werden.

1) Da auch der Chaldäer ܪܝܩܢ (= *eieci*) hat, so kann übrigens ὡσείς die ursprüngliche Lesart sein; es wäre dann wie beim Chaldäer die aramäische Bedeutung von ܪܝܩܢ (= hebr. רָיַח) zu Grunde gelegt und 9<sup>b</sup> hierfür bestimmend gewesen.

Uebrigens ist daran zu erinnern, dass unter Umständen abweichende Lesarten bei O und O<sup>1</sup> in der That auf eine verschiedene hebräische Vorlage zurückgehen können. Dies ist dann der Fall, wenn sich der hebräische Text selbst in dem Zeitraum zwischen der ursprünglichen Abfassung der Uebersetzung und der späteren Ueberarbeitung verändert hatte. Die alte Uebersetzung weist dann die ältere Gestalt des hebräischen Textes auf, die Ueberarbeitung die jüngere. In 2. Sam. 22, dem Parallelstück zu  $\psi$  18, bilden die Codices 19. 82. 93. 108 eine eigenthümliche Recension, welcher thatsächlich ein anders gestalteter hebräischer Text vorlag als der Recepta. In meinem Variantenverzeichniss zu  $\psi$  18 ist die Lesart der griechischen Recepta zu 2. Sam. 22 mit O<sup>2</sup> bezeichnet, die jener vier Codices mit O<sup>3</sup>.

b. Die Methode des Uebersetzers. Als zweite Vorarbeit ist die Methode des Uebersetzers zu untersuchen. Das, was im Vorhergehenden hierüber schon vorwegnehmend gesagt werden musste, wird durch die folgenden Untersuchungen in noch helleres Licht gesetzt werden.

Diese Untersuchungen sollen nun nicht dazu dienen, einen Beitrag zur Geschichte der griechischen Sprache zu liefern, sondern zur Auffindung der Regeln anzuleiten, welche für die Rückübertragung des griechischen Textes in das hebräische Original zu beobachten sind. Es ist festzustellen, ob und wann eine vom Wortlaut des MT abweichende Uebertragung auf eine verschiedene Lesart des dem Uebersetzer vorliegenden Originals zurückzuführen ist, oder ob und wann solche Abweichungen auf Freiheiten beruhen, die sich der Uebersetzer zum Zweck deutlichen Ausdrucks oder aus anderen, etwa dogmatischen, Gründen erlaubte.

Eine buchstäblich dem Original entsprechende Uebertragung ist nun kaum jemals möglich, und wo sie versucht wird, ist Unverständlichkeit der Uebertragung die Folge. Dieser Gefahr erlag Aquila, und wenn die Synagoge auf ihn das יִפְתִּיחֵי  $\psi$  45, 3 in dem Sinne anwandte, dass er der „japhetisirende“ Uebersetzer sei, so zeigt dieses Wortspiel nur, wie wenig die Synagoge griechisch verstand. Auch bei einzelnen Büchern der alten griechischen Bibel ist diese



buchstäbliche Uebertragung versucht, wie z. B. beim Koheleth, in welchem ganz in der Weise des Aquila das Akkusativzeichen  $\pi\sigma$  durch  $\sigma\acute{\upsilon}\nu$  cum accus. oder genet. wiedergegeben wird.<sup>1)</sup> Im Gegensatz zu dieser Buchstabentreue, welche dem griechischen Sprachgebrauch in's Gesicht schlägt, versuchen andere Uebersetzer in der Weise des Symmachus vielmehr ein elegantes Griechisch zu schreiben, wobei naturgemäss der Buchstabe des hebräischen Originals in der Uebertragung weniger deutlich durchschimmert. Der Uebersetzer der Proverbien gehört zu dieser Klasse, und der Uebersetzer des Hiob befreißigt sich sogar einer poetischen Diktion. Die Uebersetzung der Psalmen hält die Mitte zwischen diesen beiden Extremen; schlichte Treue ohne Haschen nach eleganten Ausdrücken aber auch ohne ängstliches Haften am Buchstaben charakterisirt diese Uebersetzung, doch so, dass mancherlei zu erörternde Rücksichten häufig genug zu einer Uebertragung geführt haben, welche nur scheinbar auf eine vom MT abweichende Lesart hinweist.

Die Besonderheiten der semitischen Grammatik sind grösstentheils genau und mit Verständniss wiedergegeben. Da das Streben nach Genauigkeit den Uebersetzer in erster Linie leitete, so hat allerdings das griechische Wortgefüge durchgehend ein eigenthümlich semitisches Kolorit erhalten, welches nur selten durch den Versuch, dem griechischen Sprachgeist Rechnung zu tragen, gemildert ist.

Für die Wiedergabe der hebräischen Tempusformen, deren Unbestimmtheit die Auffassung des Sinnes und die Uebertragung so sehr erschwert, gilt im Grossen und Ganzen die Regel, dass hebräisches Perfekt durch griechischen Aorist ausgedrückt wird, auch wo die Wahl eines andern Tempus nahe lag, vgl. 1, 1  $\epsilon\pi\omicron\omicron\epsilon\upsilon\theta\eta$ ,  $\epsilon\sigma\tau\eta$ ,  $\epsilon\kappa\acute{\alpha}\theta\iota\sigma\epsilon\nu$ . 2, 1  $\epsilon\phi\rho\upsilon\alpha\acute{\xi}\alpha\nu$ . 2, 3  $\sigma\upsilon\nu\acute{\chi}\theta\eta\sigma\alpha\nu$ . 3, 2  $\epsilon\pi\lambda\eta\theta\acute{\upsilon}\nu\theta\eta\sigma\alpha\nu$ . 14, 1  $\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\nu$  u. v. a. Perfectum consecutivum dagegen richtig durch das Futur 1, 3  $\kappa\alpha\iota$   $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ . Für hebräisches Imperfekt steht das Futur besonders häufig 1, 2  $\mu\epsilon\lambda\epsilon\tau\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota$ . 1, 3  $\delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ ,  $\alpha\pi\omicron\omicron\rho\rho\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ ,  $\kappa\alpha\tau\epsilon\nu\omicron\delta\omega\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ . Wo der Sinn es erfordert aber auch das

1) Vgl. Gött. Gel. Anzeigen 1880 Stück 44 S. 1394.

Präsens 1, 4 ὃν ἐκρίπται ὁ ἄνεμος. 4, 3 ἀγαπᾷτε. Falls das hebräische Imperfektum Jussiv ist, stehen Imperativ, Konjunktiv, Optativ. Imperfectum consecutivum wird durch den Aorist wiedergegeben 3, 5 καὶ ἐπῆκουσεν. 3, 6 καὶ ὑπνωσα. Danach auch 2. 1 ἐμελέτησαν, weil der Uebersetzer richtig sah, dass das ו vor לאמים zu יהגר gehört. Auch für יתיצבר V. 2 liess er es noch fortwirken und übersetzte παρεστήσαν. Häufig genug wird jedoch einfaches Imperfectum durch den Aorist wiedergegeben, auch wo kein Grund dafür ersichtlich ist und die Wahl dieses Tempus dem Wortgefüge ein entschieden semitisches Gepräge giebt 5, 10 ἐδολιοῦσαν. 16, 11 ἐγνώρισάς μοι. 17, 6 ὅτι ἐπῆκουσάς μου u. v. a.

Solche Uebertragungen, die, da jeder einzelne Psalm unmittelbar eine Fülle weiterer Beispiele darbietet, nur in vereinzelten Belegen herangezogen zu werden brauchten, zeigen das Streben des Uebersetzers, den Sinn des Originals mit möglichst treuem Anschluss auch an die Formen desselben wiederzugeben. Diesem Streben gegenüber tritt, wie schon bemerkt, jenes andere, dem griechischen Sprachgeist Rechnung zu tragen, in den Hintergrund. In dem Wortgefüge ist die semitische Parataxe bei weitem an den meisten Stellen beibehalten und verhältnissmässig selten ist der Satzbau durch Partizipialkonstruktion oder anderweitige Hypotaxe in das straffere Gefüge gebracht, welches die indogermanischen Sprachen auszeichnet. Vgl. z. B. 7, 7 ἐν προστάγματι ᾧ ἐνετείλω. 9, 17 κρίματα ποιῶν. 10, 11 τοῦ μὴ βλέπειν. 72, 2 κρίνειν. Gelegentlich geht die Aenderung der Konstruktion auch noch etwas weiter, wie aus folgenden Beispielen erhellt. 35, 13 [לבושי] ἐνεδύομαι. 72, 7 [עד בלי ירה] ἕως οἷ ἀνταναιρεθῇ ἡ σελήνη (mit Berücksichtigung der Etymologie von בלי; ähnlich der Chaldäer). 83, 2 [אל דמי כד] τίς ὁμοιωθήσεται σοι. 106, 16 καὶ οὐκ ἐπιγνώσεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ mit Vertauschung der Subjekte, weil der Uebersetzer die Personifikation des Ortes nicht verstand.<sup>1)</sup> 116, 8 [הלצת] ἐξέειλατο mit Anschluss an die dritte Person V. 7.

1) Vgl. übrigens dieselbe Auffassung für Hiob 7, 10 bei Chwolson, die Quiescentes ורי in der althebräischen Orthographie. Leiden, E. J. Brill. 1878. S. 9.

119, 71 [עֲנִיתִי] *ἐταπείνωσάς με* mit Umsetzung der passiven Konstruktion in die aktive. 144, 4 *αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὥσεὶ σκιά παράγουσιν*. 148, 3 [כִּכְבְּרִי אֹר] *τὰ ἄστρα καὶ τὸ φῶς* (danach auch der Syrer). Als Willkür verdieneten Tadel Veränderungen wie 49, 19 *ἀγαθύνῃς αὐτῷ* vgl. meinen Apparat. 74, 3 [פַּעֲמִיד] *τὰς χεῖράς σου*, das besser zu *ἐπαρον* und der erbetenen göttlichen Hülfe zu passen schien u. ä.

Veranlasst wurden diese, wie bereits bemerkt, nicht allzu häufigen Aenderungen durch das Streben, Klarheit und Gleichmässigkeit des Ausdrucks zu gewinnen. Eben diesem auf Erleichterung des Verständnisses gerichteten Bemühen dienen weiterhin noch einige andere Abweichungen der Uebersetzung vom Wortlaut des Originals. Der hebräische Singular wird bisweilen, besonders wo er einen Kollektivbegriff ausdrückt, durch den Plural wiedergegeben. 16, 2 *τῶν ἀγαθῶν μου*. 17, 6 *τῶν ῥημάτων μου*. 18, 31 *τὰ λόγια . . . πεπυρωμένα*. 31, 9 *εἰς χεῖρας*. 32, 1 *αἱ ἀνομίαι . . . αἱ ἀμαρτίαι*. 72, 15 *καὶ προσεύξονται . . . ἐνλογίσουσιν αὐτόν*. Seltenere ist die Umsetzung des hebräischen Plural in griechischen Singular; ersterer wird sogar in Abstraktbildungen wie מִשְׁרִים 17, 2 durch *ἐνθύτης* nachgebildet; doch vgl. 66, 9 *τὴν ψυχὴν μου . . . τοὺς πόδας μου*. 68, 13 *ὁ βασιλεὺς τῶν δυνάμεων*. 73, 17 *τὸ ἁγιαστήριον*. 111, 2 *τὰ θελήματα αὐτοῦ* mit falscher Beziehung auf יהוה.

Sehr häufig ist die Ergänzung eines Pronomen, da wo hebräische Breviloquenz dasselbe errathen lässt. 10, 14 *τοῦ παραδοῦναι αὐτούς*. 12, 2 *σῶσόν με*. 12, 9 *κατὰ τὸ ὕψος σου*. 17, 1 *τῆς δικαιοσύνης μου*. 17, 7 *τοὺς ἐλπίζοντας ἐπὶ σέ*. 19, 13 *ἐκ τῶν κρυφίων μου*. 22, 3 *κεκράξομαι . . . πρὸς σέ*. 23, 6 *καὶ τὸ ἔλεός σου*. 27, 5 *κακῶν μου*. 29, 2 *ἐν αὐλῇ ἀγία αὐτοῦ*. 34, 7 *εἰσήκουσεν αὐτοῦ*. 35, 5 *ἐκτελίβων αὐτούς*. 50, 2 *τῆς ὠραιότητος αὐτοῦ*. 68, 36. 72, 3 *τῷ λαῷ αὐτοῦ*. 69, 2 *ψυχῆς μου*. 74, 20 *εἰς τὴν διαθήκην σου*. 74, 23 *ἀναβαίη . . . πρὸς σέ*. 78, 6 *καὶ ἀπαγγελοῦσιν αὐτά*. 81, 8 *ἐπεκαλέσω με*. 88, 8 *ἐπ' ἐμὲ ἐπήγαγες*. 105, 39 *εἰς σκέπην αὐτοῖς*. 107, 20 *καὶ ἐρρύσατο αὐτούς*. 111, 1 *ἐξομολογήσομαι σοι κύριε* (nach 138, 1). 119, 58 *καρδίᾳ μου*. 140, 9 *μὴ παραδῶς με*.

Diese Beispiele, die leicht noch vermehrt werden könnten, sind absichtlich so zahlreich gewählt, damit nicht ein vorhandenes griechisches Pronomen dazu verleite, dasselbe für eine angebliche Rekonstruktion des hebräischen Textes zu verwenden. Viel seltener ist die Auslassung des Pronomen in der Uebersetzung, wo der Hebräer es hat. Sie erklärt sich überall aus der Schwierigkeit, welche der Uebersetzer nicht anders als durch diesen Gewaltstreich zu lösen vermochte, oder daraus, dass ausdrückliche Wiedergabe im Zusammenhang überflüssig schien. 18, 34 ἐπὶ τὰ ὑψηλά. 32, 5 ἐγνωρίσα. 35, 8 ἡ θύρα. 41, 13 διὰ τὴν ἀκακίαν, da ἐμοῦ schon vorherging. 56, 13 αἱ εὐχαί. 89, 21 ἐν ἐλαίῳ ἁγίῳ. 109, 18 ὥς ἱμάτιον. 114, 5 τί ἐστὶν θάλασσα. 116, 1 τῆς φωνῆς τῆς δεισέως μου. 125, 4 τῇ καρδίᾳ V. 5 εἰς τὰς στραγγαλίας.

Die grammatischen Kenntnisse des Uebersetzers müssen, wenn man die Schwierigkeiten in Betracht zieht, mit denen er zu kämpfen hatte, trotz der hin und wieder hervortretenden Verlegenheit und Unsicherheit, recht bedeutende genannt werden; besonders in den leichteren Psalmen ist ihm in Folge dessen die Uebertragung wohl gelungen, und es finden sich in ihnen verhältnissmässig wenig Fehler und Missverständnisse. Dass die Sache in schwierigeren Partien anders steht, ist kaum zu verwundern, und in Psalmen wie 7. 49. 68. 73. u. a. ist die Uebertragung in der That von keinem grossen Werth. Direkte Fehler gegen die Grammatik sind folgende. 22, 22 hielt der Uebersetzer עֲנִינִי für ein Substantiv (τὴν ταπεινώσιν μου), umgekehrt 119, 50 נַחֲמֵנִי für ein Verb (με παρεκάλεσεν). 32, 7 σύ μου εἶ καταφυγὴ ἀπὸ θλίψεως τῆς περιεχούσης με, τὸ ἀγαλλιάμα μου λύτρωσαί με ἀπὸ τῶν κυζλώσαντων με. Hierin gab der Uebersetzer zweimal die Femininform des Verb so wieder, als ob es die Masculinform wäre; ebenso 119, 133 וְאַל תִּשְׁלַח כַּיָּדְךָ וְאַל תִּשְׁלַח כַּיָּדְךָ καὶ μὴ κατακυριεύσάτω (so auch der Syrer). 96, 6 הוֹדוּ ἐξομολόγησις, ebenso 111, 3. 148, 13 al. als ob es von הוֹדוּ käme. 110, 6 רַבָּה πολλῶν. Die hier aufgezählten Fehler sind jedoch vielleicht zum Theil — wie die Verwechslung des Genus und der Person — auf die oben erwähnten Freiheiten zurückzuführen, und weiter ist

festzuhalten, dass sie doch verhältnissmässig sehr selten vorkommen. Etwas häufiger zeigt sich lexikalische Unkenntniss, besonders bei seltenen oder nur einmal vorkommenden Worten. Das Genauere hierüber gehört in das Lexikon; ich beschränke mich auf einige orientirende Bemerkungen.

Sehr selten hat der Uebersetzer das hebräische Wort in griechischer Transskription beibehalten, weit seltener als Theodotion, vgl. 53, 1. 88, 1 *ὑπὲρ μαλέθ*. 74, 15 *ἡθὰμ*. — In der Wahl des griechischen Wortes für ein und dasselbe hebräische ist der Uebersetzer sich nicht immer treu geblieben, wie dies bei Aquila durchgehend zu beobachten ist, sondern er verwendet je nach dem Zusammenhang oder auch ohne ersichtlichen Grund verschiedene griechische Worte. Da Tromm's Konkordanz eine genaue Uebersicht hierüber giebt, sind Beispiele überflüssig. Umgekehrt wird ein und dasselbe griechische Wort für verschiedene hebräische gebraucht vgl. 1, 1 *ἐν βονλῇ* für בעצה und dasselbe V. 5 für בערת. 9, 9 *κρίνειν* einmal für דין und einmal für שפט. Auch hierfür giebt Tromm eine genaue Zusammenstellung. — Einige Male gebraucht der Uebersetzer ein dem hebräischen lautverwandtes Wort, eine Erscheinung, die auch bei dem Uebersetzer des Jesaia<sup>1)</sup> und bei Aquila<sup>2)</sup> beobachtet ist. 55, 12. 72, 14 *τὸκος*. Da Prov. 29, 13 *איש חכמים* durch *δανειστίς* wiedergegeben wird, so scheint es, dass man das Wort wirklich mit dem hebräischen identificirte. 111, 5 *τρυφήν*.

Aus dem Arabischen erklärt der Uebersetzer folgende Worte 2, 12 *παίδεια* = *بِرّ* (ebenso der Chaldäer). 25, 10 *τοῖς ἐκζητοῦσιν* (vgl. *نظر*); ebenso 61, 8. 104, 45. 119, 2. 22. — 32, 4 *ἐν τῷ ἐμπαγῆναι* [O<sup>1</sup> + *μοι*] nach *خرب*. 84, 7 *δώσει* = *يعطى*. 141, 5 *λιπανάτω* (ebenso Hier. und Syrer) nach *نقى*. — Häufiger sind Uebersetzungen nach der aramäischen Bedeutung der Wurzel.

1) Scholtz, Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesaias, S. 16.

2) Field, Prolegomena, p. XXIII. Vgl. auch Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis, 1871 S. 10 f.



17, 11 אֲשׁוּרֵנוּ *ἐκβαλόντες* με, vgl. meinen Apparat. 23, 5 אָךְ טוב *ὡς κράτιστον* = אַךְ (gesprochen *ach*); ähnlich 68, 7. — 34, 3. Das Hithpael לָלַחַח giebt der Uebersetzer ebenso wie Hier. und der Syrer nach aramäischem Sprachgebrauch durch das Passiv wieder; vgl. 63, 12. 64, 11. — 60, 10. 108, 10 רָחַץ *τῆς ἐλπίδος μου* (vgl. Symmachus *ἀμεριμνίας μου*) nach chald. רָחַץ. 61, 8 מִן תִּישׁ. 141, 4 לְהַתְעוֹלל *τοῦ προφασίζεσθαι προφάσεις* nach chald. עָלָה (vgl. *ἐλέγχω*). 141, 5 בְּרֵעוֹתֵיהֶם *ἐν ταῖς εὐδοκίαις αὐτῶν* (vgl. *رضى*). 144, 12 כְּזוּיָה *κακαλλωπισμέναι* nach aram. זָוָי.

Ausser diesen unbewussten falschen Uebertragungen hat der Uebersetzer an einer Reihe von Stellen absichtlich Ausdrücke gewählt, welche dem Original nicht genau entsprechen. Selten wählt er einen eigenthümlich gefärbten Ausdruck für das mehr allgemein gehaltene hebräische Wort, wie wenn er 13, 6, um den Schein der Selbstgerechtigkeit abzuwenden, der in גַּמַל עלי liegen könnte, übersetzt τῷ εὐεργετήσαντί με, oder 37, 12 זָמַם παρατηρήσεται. Viel häufiger verallgemeinert er den konkreten hebräischen Ausdruck. 30, 12 לְמַחֹל *εἰς χαράν* (ebenso der Syrer). 38, 18 לְצַלַע *εἰς μάστιγας* (ähnlich Hier. Syr.). 39, 11 מִתְגַּרַר *ἀπὸ τῆς ἰσχύος*. 49, 5 רָכַב καὶ βασιλευε. 46, 3 בְּהִמִיר *ἐν τῷ ταράσσεσθαι* (so auch Syr.). 74, 17 הִצְבַּח *ἐποίησας*. Weitere Umschreibungen sind folgende. 40, 3 שָׁאוֹן *ταλαιπωρίας*. 45, 10 בִּכְתָם פִּיךָ *τὸ σλόμα σου ἐπλεόνασεν κακίαν*. 65, 12 רַעְפוֹן *καὶ τὰ πεδία σου πλησθήσονται*. 73, 22 בֶּעַר *ἐξουδενωμένος*. 94, 19 שִׁרְעָפִי *τῶν ὀδυνῶν μου*, dasselb. 139, 23 תָּאֵס *τρίβους μου*. 139, 8 וְאַצִּיעָה *ἐὰν καταβῶ*.

Im Besonderen gehört hierher die Auflösung des sogenannten Tropus, welche sich bei unserm Uebersetzer, wenn auch nicht so durchgehend wie beim Chaldäer, dennoch häufig genug findet. 34, 11 כְּפִירִים *πλούσιοι* (ebenso Syr.). 39, 12 הַמּוֹדֵר *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*. 47, 10 מִגִּי *κραταιοί*. 56, 1 s. meinen Apparat. 65, 6 רַחֲקִים *rationalisirend καὶ τῶν ἐν θαλάσῃ μακράν*. 126, 1 כְּחִלְמִים *ὥσεί παρακεκλημένοι* vgl. Syr. *sicut gaudentes*). 127, 5 אֲשַׁפְתּוּ *τὴν ἐπιθυμίαν αὐτοῦ*.

Mehr noch als auf dem neutralen menschlichen und irdischen Gebiet findet diese Auflösung da statt, wo es sich um göttliche Dinge handelt. In Folge einer falschen Religiosität oder eigenthümlich beschränkter theologischer Anschauungen vermeidet es unser Uersetzer hin und wieder, ähnlich wie die meisten anderen, bildliche Ausdrücke von Gott zu gebrauchen, und er setzt an Stelle des konkreten Bildes seiner Vorlage blasse Abstrakta. So wird z. B. צור wo es Gott bezeichnet, regelmässig durch θεός, βοηθός u. dgl. wiedergegeben. Manches für die Veranschaulichung dieser Methode bietet ψ 18, obgleich eine Vergleichung gerade dieses Psalms mit der Uebertragung des Chaldäers zeigt, dass unser Uebersetzer jenem gegenüber immer noch ausserordentlich massvoll verfuhr, denn er scheut sich z. B. nicht, in anthropomorphischer Weise seiner Vorlage gemäss von Händen und Füßen Gottes zu sprechen. Anderseits finden z. B. folgende Auflösungen statt. 18, 3 סלעי ומצודתו στερέωμά μου καὶ καταφυγή μου. מגני ὑπερασπιστής μου. משגברי ἀντιλήμπτωρ μου. Dagegen ist κέρας σωτηρίας beibehalten, während der Chaldäer umschreibt *a quo datur mihi fortitudo et salus contra inimicos meos*. 18, 9 מפיו ἐναντίον αὐτοῦ u. a. ä. — Hierher gehört es auch wenn, der Uebersetzer 8, 6. 97, 7 אלהים durch ἄγγελοι wiedergiebt. An erster Stelle nahm er an dem behaupteten geringen Abstand Anstoss, der zwischen Gott und Menschen stattfindet, da doch gerade in seiner Zeit dieser Abstand möglichst erweitert wurde; an der zweiten Stelle verbot ihm sein monotheistisches Gottesbewusstsein eine wörtliche Uebertragung. Hiernach ist auch 95, 3 die Lesart von O<sup>1</sup> ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν gegenüber der Recepta ἐπὶ πάντας τοὺς θεούς für ursprünglich zu halten.

Durch solche dogmatische Beeinflussungen hat sich nun aber der Uebersetzer an einzelnen Stellen auch verleiten lassen, tendenziöse oder willkürliche Veränderungen seiner Vorlage vorzunehmen. Dieselben sind jedoch nicht gerade zahlreich und lassen sich verhältnissmässig leicht erkennen. 9, 6 רשע רשע אבד ואבד ואבד καὶ ἀπώλετο ὁ ἀσεβής. Man könnte freilich versucht sein anzunehmen, der Uebersetzer habe gelesen אבד הרשע, zumal da auch Hieronymus, der sich für gewöhn-

lich von Tendenz freihält, übersetzt *perit impius*; allein da sich weitere analoge Beispiele finden, so wird man vielmehr anzunehmen haben, dass der Uebersetzer sich scheute, die Vernichtung direkt auf Gott, den Lebensspender, zurückzuführen. Vgl. 51, 10 כִּית עֲצֻמֹת דָּכִית *óstã tetapienwμένα*. 11, 5 κύριος ἐξετάζει τὸν δίκαιον καὶ τὸν ἄσεβῃ. ὁ δὲ ἀγαπῶν ἀδικίαν μισεῖ τὴν ἐαυτοῦ ψυχῇν. Für die erste Hälfte des Verses vgl. Matth. 5, 45; in der zweiten Hälfte änderte der Uebersetzer immerhin geistreich שָׂנֵא הַפֶּשֶׁעַ Prov. 29, 24. — Jos. 7, 21. 8, 33. 2. Reg. 15, 16. Micha 2, 12. Jes. 24, 2. Prov. 16, 4. Thren. 1, 19. — 17, 15 אָחוּזָה פָּנֶיךָ *óφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου* (vgl. 43, 3). 63, 3 חִוִּיתֶךָ *ᾠφθην σοι*, ebenso Hier. *apparui tibi*, während Symmachus nur mildert τὸ ὄραμα\* und Syr. Chald. hier wörtlich übersetzen. 78, 33 ויכל *καὶ ἐξέλιπον*; ebenso Syr. vgl. zu 9, 6. 78, 36 ויפתרוהו *καὶ ἠγάπησαν αὐτόν*. Allerdings liest Alex. hier *καὶ ἠπάτησαν αὐτόν*, aber schon Syr. hat וַיִּפְתְּרוּהוּ und Symmach. umschreibt *καὶ ὡς παραλογιζόμενοι αὐτόν ὑπελάμβανον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῶν\** (letzteres für בפיהם).

Zum Schluss ist noch zu untersuchen ob der Uebersetzer seinen Text quantitativ verändert hat, d. h. ob er ihn gelegentlich kürzte oder willkürliche Zusätze machte. Im Grossen und Ganzen darf auch hier wieder bemerkt werden, dass die Uebersetzung auch in dieser Hinsicht eine treue ist, und wenn diese Behauptung durch die folgenden Stellen beeinträchtigt zu werden scheint, so ist daran zu erinnern, dass die den Sinn alterirenden Aenderungen nur vereinzelte sind, die als solche hervorgehoben werden, während der Uebersetzer sich in allem nicht Erwähnten davon freihielt.

105, 28 ist die Negation gestrichen וְלֹא מֵרֵי *καὶ [O<sup>1</sup> ὅτι] παρῆλθον*. Ebenso Sexta Syr. Die Lesart des hexaplarischen Syrsers *καὶ οὐ\** (derselbe am Rande *καὶ οὐ*) wird Korrektur sein. Umgekehrt ist die Negation 7, 3 ergänzt, wo sie im hebräischen Text fehlt *μὴ ὄντος λυτρουμένου μηδὲ σώζοντος* (darnach ebenso der Syr.), und O<sup>1</sup> 56, 3 *ἡμέρας οὐ φοβηθήσομαι* s. den Apparat.

Anderweitige Veränderungen des Textumfanges alteriren den Gedanken nicht in der Weise der vorhergehenden Bei-

spiele. Zunächst sind Verkürzungen sehr selten, und die Arbeit unseres Uebersetzers sticht in dieser Hinsicht vortheilhaft gegen die des Syrsers ab (s. nachher). Die Auslassungen beziehen sich fast nur auf Partikel, welche für den Sinn gleichgültig zu sein scheinen, oder für die der Uebersetzer das betreffende griechische Wort nicht gerade zur Hand hatte. Im Apparat ist hierauf aufmerksam gemacht.

Häufiger sind Zusätze, Sinnergänzungen, welche sich bei der Breviloquenz der hebräischen Sprache für die Uebersetzung theilweise unwillkürlich darbieten. Von der Ergänzung des Pronomens ist schon oben die Rede gewesen. Sonstige Erweiterungen sind folgende. Nicht Selten ist das Subjekt *κύριος* ausdrücklich genannt, wo der Hebräer es errathen lässt. 5, 11 Ende (auch Hier.) 40, 17 nach מבקשׁיך. 44, 27 nach קומה. 48, 12 Ende (Ebenso Syr.). 51, 20 nach הביטה (auch Hier.). 55, 24 Ende. 97, 10 nach שׁמר (auch Chald.). 98, 1 nach עשה. 102, 26 vor יסדה (O<sup>1</sup> hinter יסדת). 103, 11 nach גִּבֹּר. 106, 44 nach וירא. 119, 68 nach אתה (auch Syr.). 119, 85 Ende. 119, 97 nach תורתך. 119, 168 Ende. 125, 3 ἀφήσει κύριος. 136, 23 nach לנו. 138, 1 nach אודך (ebenso Hier. Syr.). 139, 13 nach כליותי. 142, 8 nach שׁמך (O<sup>1</sup> wie MT). u. a.

Obleich an einigen dieser Stellen auch andere Uebersetzungen den Zusatz haben, so spricht doch die Menge der Beispiele dafür, dass er vielmehr selbständige Ergänzung als integrierender Bestandtheil der Vorlage des Uebersetzers ist. Ebenso hat man zu urtheilen über ein häufig vorkommendes πάντες, dem kein כֹּל entsprach. 24, 1 καὶ πάντες οἱ κατοικοῦντες. Ebenso 98, 7 O<sup>1</sup>. 34, 10 πάντες οἱ ἅγιοι αὐτοῦ. 36, 5 πάση ὁδῷ. 36, 13 πάντες οἱ ἐργαζόμενοι. 76, 6 πάντες οἱ ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ. 99, 8 ἐπὶ πάντα τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν. 103, 20 πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ. 105, 33 πᾶν ξύλον. 118, 4 πάντες οἱ φοβούμενοι. 138, 4 πάντα τὰ ῥήματα. 147, 11 ἐν πᾶσιν τοῖς ἐλπίζουσιν.

Anderweitige Ergänzungen sind folgende. 12, 3 O<sup>1</sup> ידברו ἐλάλυσαν κακά. 19, 7 ἕως ἁκροῦ τοῦ οὐρανοῦ. 24, 5 οὗτος λήμνεται (so auch Syr.). 51, 3 κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου ebenso Theod. Hi. 52, 9 Anf. + καὶ ἐροῦσιν (ebenso Syr. Chald.). 72, 17

hinter שְׁמִי <sup>10</sup> + εὐλογημένον (Chald. מְדַכָּר). 73, 13 Anf. + καὶ εἶπα. 78, 42 ἐκ χειρὸς θλίβοντος. 104, 10 διελεύσονται ὕδατα. 106, 23 הִמְתִּי ἀπὸ θυμοῦ ὀργῆς s. meinen Apparat.

Hinzu kommen Ueberschriften bei einzelnen Psalmen; dieselben werden im Apparat mitgetheilt und theilweise auf ihren Ursprung zurückgeführt. Es ist jedoch nicht unmöglich, dass der Uebersetzer in seiner Vorlage diese Ueberschriften zum Theil vorfand.

Die vorstehenden Ausführungen werden dazu dienen, bei der Verwendung der Septuaginta für die Kritik des MT vorsichtig zu sein. Die unter den einzelnen Rubriken angeführten Beispiele sind nicht erschöpfend; in's Besondere sind manche von den Fällen, bei denen man über die Vorlage des Uebersetzers zweifeln kann, sowie nicht wenige auf Unkenntniss und Missverständniss beruhende Uebertragungen dem Apparat vorbehalten. Das hier mitgetheilte dient zum Beleg des oben ausgesprochenen Satzes, dass der Uebersetzer nicht ängstlich am Buchstaben haftete; die andere Behauptung, dass er trotzdem im Ganzen mit schlichter Treue übersetzt, konnte natürlich nicht mit derselben Ausführlichkeit bewiesen werden; ein solcher Versuch würde einen unverhältnissmässig grossen Raum in Anspruch nehmen, und es genügt, auf das Ganze der Uebersetzung zu verweisen.

### Der Syrer (ס).

Bei einer früheren Gelegenheit<sup>1)</sup> habe ich eine kurze Uebersicht über die Geschichte des gedruckten syrischen Psalmentextes gegeben und auf die Hülfsmittel hingewiesen, welche für eine kritische Ausgabe vorhanden sind. Die Texteskorrptionen reichen jedoch zum Theil über die ältesten Handschriften hinaus und man ist daher auf Konjekturen angewiesen. Zu den a. a. O. S. 20 ff. mitgetheilten Verbesserungen nach Handschriften sind folgende Ergänzungen zu machen. Die zu Grunde gelegte Ausgabe ist die von Lee.

1) Untersuchungen über die Psalmen nach der Peschita, Kiel 1878; vgl. E. Nestle in der theologischen Literaturzeitung 1880 No. 1.



2, 3 lies ܠܡܢܐ für ܠܡܢܐ. 10, 6 ܠܐ für ܠܐ (O Hi *ἀνεν*). 10, 14 für ܡܢ ܐܠܐ? lies ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܐ ܡܢ ܐܠܐ. 21, 4 die Lesart der Ambros. und zweier Berliner Codd. ܡܢ ܐܠܐ mit Rêš statt Dâlad stammt nach Bar Hebrâyâ's Scholien aus O. 31, 5 ܡܢ (statt ܡܢ) der Recepta stammt nach Bar H. Schol. aus O; demnach wird man über 9, 16 ebenso urtheilen dürfen. 35, 15 lies ܡܢ oder ܡܢ statt ܡܢ nach *μύστιγες* der O. 38, 14 ܡܢ und ܡܢ für ܡܢ und ܡܢ? bezeugt auch Bar H. Die Recepta stammt nach ihm aus der armenischen Version. 39, 4 ܡܢ statt ܡܢ stammt nach Bar H. aus O. 44, 3 lies ܡܢ für ܡܢ. 44, 20 lies ܡܢ für ܡܢ vgl. ZDMG 1849 S. 392. 49, 16 ܡܢ (Recepta) statt ܡܢ stammt nach Bar H. aus O; ebenso die folgenden Stellen. 51, 3. 11 ܡܢ (Rec.) statt ܡܢ. 51, 16 ܡܢ (Rec.) statt ܡܢ. 63, 9 lies ܡܢ statt ܡܢ. 65, 10 lies ܡܢ statt ܡܢ. 66, 13 lies ܡܢ statt ܡܢ. 68, 11 lies ܡܢ statt ܡܢ. 74, 3 lies ܡܢ statt ܡܢ (nach O *τὰς χειρὰς σου*). 75, 4 lies ܡܢ mit Dâlad. 75, 10 lies ܡܢ statt ܡܢ. 76, 5 ܡܢ statt ܡܢ ist die Lesart der Nestorianer bei Bar H. (Abros. ܡܢ). 94, 19 lies ܡܢ statt ܡܢ. 102, 4 lies ܡܢ (so Nestor. bei Bar. H.). 110, 6 lies ܡܢ statt ܡܢ. 119, 131 lies ܡܢ statt ܡܢ.

Ehe nun der syrische Psalter für die Kritik des hebräischen Textes verwendet werden darf, sind einige Zuthaten zu entfernen, welche derselbe in späterer Zeit überkommen hat. Ich habe hierüber ausführlich in der oben angeführten Schrift gehandelt<sup>1)</sup> und beschränke mich hier auf eine kurze Rekapitulation.

Unberücksichtigt zu lassen sind eine Anzahl von Bemerkungen, welche sich auf Eintheilung und kirchlichen Gebrauch des syrischen Psalters beziehen und grösstentheils von der griechischen Kirche herübergenommen sind. Hierher gehört das die einzelnen Abschnitte bezeichnende ܡܢ (ܡܢ), ܡܢ und ܡܢ. Unberücksichtigt zu lassen

1) A. a. O. S. 10ff.

sind ferner die Ueberschriften, welche die einzelnen Psalmen in der syrischen Bibel führen. Diese Ueberschriften fehlen in einzelnen Manuskripten ganz, in anderen sind sie von den hebräischen und unter sich gänzlich verschieden. Sie bilden keinen ursprünglichen Bestandtheil der syrischen Psalmen, sondern sind exegetische Bemerkungen, Argumente, welche auf Theodor von Mopsueste einerseits und auf Eusebius-Origenes anderseits zurückgehen. Wie dergleichen Argumente entstanden, ersieht man aus Handschriften des psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi. *ψ* 1 führt hier bei RU<sup>1)</sup> die Ueberschrift *psalmus david de ioseph dicit qui corpus Christi sepelivit*. Den Ursprung dieser Ueberschrift zeigt Hieronymus im Kommentar zu *ψ* 1, wo es heisst: „Tertullianus in libro de spectaculis asserit, hunc psalmum et de Joseph posse intelligi, qui corpus domini sepelivit et de his qui ad spectacula gentium non conveniunt.“<sup>2)</sup> Da also die jetzigen Argumente keinen ursprünglichen Bestandtheil der syrischen Psalmen bilden, an die hebräischen Ueberschriften sich aber kaum Anklänge finden, so wird man annehmen dürfen, dass diese vom Uebersetzer nicht mit übertragen wurden. Ebenso liess er rein liturgische Bemerkungen des hebräischen Textes aus: das Halleluja am Anfang und Ende von *ψ* 104—106. 111—113. 115—117. 135. 147—150; endlich סלה und הגרין סלה. Auch in einem Theil der griechischen Manuskripte fehlt *διάψαλμα* durchgehends.

Der von späteren Zuthaten und einigen groben Korruptionen gereinigte syrische Text ist nunmehr auf die Methode und die Hülfsmittel zu untersuchen, welche bei seinem Entstehen massgebend waren.

Der Syrer wolltte keine Paraphrase, sondern eine wörtliche Uebersetzung seiner Vorlage geben. Er folgte daher dem hebräischen Text, soweit seine Kenntnisse es ihm erlaubten und dogmatische Vorurtheile nicht eine wörtliche Uebersetzung verboten. Wenn er hiernach im Allgemeinen dieselbe Methode zu befolgen scheint wie die Alexandriner,

1) Die Bedeutung der Siglen bei de Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi.

2) Vgl. meine Untersuchungen S. 13 und Nestle dazu

so ist doch von vornherein darauf aufmerksam zu machen, dass seine Arbeit weit hinter der griechischen Uebersetzung zurücksteht. Seine hebräischen Kenntnisse waren nicht bedeutend, und wo er Schwierigkeiten fand, verfuhr er mit grosser Freiheit und oft mit Willkür. Er begnügte sich nicht damit dem Geiste seiner Sprache gemäss zu übersetzen und weit öfter als O den kurzen hebräischen Ausdruck durch kleine Ergänzungen des Pronomens u. dgl. verständlicher zu machen, sondern wo er auf sprachliche oder sachliche Schwierigkeiten stiess, half er sich häufig genug dadurch, dass er entweder einen allgemeinen Sinn ausdrückte, welcher ihm in den Zusammenhang zu passen schien, oder er scheute sich auch nicht, seine Vorlage vor der Uebertragung willkürlich zu ändern. Endlich hat er nicht durchgängig selbstständig übersetzt, sondern in einer Reihe besonders schwieriger Psalmen die Septuaginta um Rath gefragt. Da dies Alles von entscheidender Bedeutung für den textkritischen Werth des Syrsers ist, so sind die aufgestellten Behauptungen hier ausführlich zu beweisen. Dieser Nachweis dient zugleich als Rechtfertigung dafür, dass im Apparat nicht jede einzelne Abweichung des Syrsers notirt ist; ein solcher Versuch würde, da fast kein einziger Vers sich genau mit dem Original deckt, zu unverhältnissmässiger Breite führen, ohne einen entsprechenden Nutzen zu gewähren. Später nicht angemerkte Abweichungen sind demnach mit unter die hier aufgeführten Kategorien zu subsumiren und nach ihnen zu beurtheilen.

Die Beobachtung, welche bei der griechischen Uebersetzung gemacht wurde, dass nämlich das griechische Sprachgefüge durch Beibehaltung von Wendungen des Originals ein eigenthümliches hebraistisches Gepräge erhalten habe, drängt sich hin und wieder auch bei der Peschita auf. Bei der nahen Verwandtschaft der syrischen und hebräischen Sprache tritt diese Erscheinung hier allerdings nicht so deutlich hervor, dennoch ist sie an manchen Stellen aus den Scholien des Bar Hebrâyâ leicht nachweisbar. 40, 13 wird das komparative מן in משערת ראשי buchstäblich wiedergegeben durch ܡܢ ܫܥܪܬܐ ܪܥܝܬܐ, was Bar H. durch den genuin syrischen Ausdruck ܡܢ ܫܥܪܬܐ erklärt. Ebenso ist

ⲡ ⲉⲥⲥⲉ ⲛⲁⲣⲁⲣ ⲛⲁⲣⲁⲣ 44, 19 nicht eigentlich syrisch und Bar H. erklärt es daher durch ⲡⲉⲥⲥⲉ ⲛⲁⲣⲁⲣ. Aehnliche Beispiele lassen sich in grösserer Anzahl nachweisen, allein solche wörtliche Uebertragungen sind vielmehr eine unwillkürliche Folge der hebräischen Vorlage als absichtliche Buchstabentreue. Man erkennt diess daraus, dass weit häufiger zum Zweck der Deutlichkeit und Gefälligkeit das straffere Gefüge des Originals verlassen ist. — Wo die Gedanken und Empfindungen sich mit solcher Macht vordrängen, wie diess im hebräischen Psalter der Fall ist, da verschmäh't die Sprache häufig die anknüpfende und zusammenhaltende Kopula und unvermittelt tritt ein Gedanke neben den andern. Aber der Uebersetzer empfand nicht mit der Lebhaftigkeit des Dichters, und die willkürliche Ergänzung der Kopula ist daher eine sehr häufige Erscheinung in der Peschita. Allerdings schwanken die Handschriften in Bezug auf diesen Punkt ausserordentlich; dennoch ist es zweifellos, dass bei weitem der grösste Theil dieser Ergänzungen auf den Uebersetzer selbst und nicht auf Abschreiber zurückzuführen ist. Vgl. 2, 2 *et meditati sunt*. V. 7 *et ego hodie*. V. 9 *et sicut vasa*. V. 10 *et erudimimi*. 3, 4 *et gloria mea*. V. 8 *et dentes*. V. 9 *et super populum tuum*. 4, 5 *et super cubilia vestra meditamini*. 16, 3 *etiam sanctis*. 40, 12 *etiam tu . . . sed misericordia tua*. 51, 14 *sed redde*. 78, 2 *ecce enim aperiam* u. v. a. Weit seltener wird umgekehrt die Kopula ausgelassen, wo sie dem Uebersetzer überflüssig schien, vgl. z. B. 2, 10 *nunc*. 9, 7 *urbes*; theilweise nicht ungeschickt, wie wenn das Perf. consec. 1, 3 *וַיִּהְיֶה* durch *וַיִּהְיֶה* wiedergegeben wird.

Das durch das Griechische beeinflusste Syrische liebt die indogermanische Hypotaxe. Die straffere Zusammenziehung der einzelnen Sätze durch Kausal-, Final- und andere Partikel ist in der syrischen Uebersetzung danach weit häufiger als in der griechischen selbst. 9, 9 *ut iudicet*. V. 21 *ut sciant*. 18, 5 *quoniam circumdederunt me*. 33, 20 *quia ipse salvator noster est*. 36, 2 *quia non est timor*. V. 13 *quoniam ibi*. 37, 35 *quoniam vidi*. 47, 4 *qui subiecit*. 51, 15 *ut doceam*. 72, 4 *ut iudicet*. 78, 10 *quia non custodierunt* u. a.

Uebrigens ist auch hier zu bemerken, dass das Dâlad, durch welches manche dieser Fälle von Subordination angezeigt werden, bisweilen in Handschriften fehlt oder mit Wau wechselt.

Der hebräische Singular, besonders der collective, wird ähnlich wie bei O häufig durch den Plural wiedergegeben. 12, 4 *linguas magniloquas*. 27, 14 *confidite . . . cor vestrum*. 42, 9 *laudes eius*. V. 10 *inimicorum meorum*. 44, 7 *non enim in arcubus nostris confidimus neque in hasta nostra ut salvet nos*. 51, 6 *in iudiciis tuis*. 109, 6 *super eos* (und so im Folgenden immer der Plural). Der Singular für hebräischen Plural ist wie beim Griechen seltener. 10, 5 *iudicium tuum*. 12, 7 *verbum domini verbum mundum*. 42, 7 *Hermon*. 45, 10 *filia regis in laude stetit*. 51, 15 *viam tuam*. 65, 4 *peccatu mea*. V. 6 *responde mihi u. a.*

Die Ergänzung des Pronomens ist beim Syrer viel häufiger als beim Griechen; als Beispiele mögen folgende Stellen gelten, die bedeutend vermehrt werden könnten. 2, 12 *de via eius*. 3, 8 *maxillas eorum* (auch Chald.). 4, 2 *in angustiis meis*. V. 8 *laetitia tuam*. 5, 12 *et laetentur in te* (auch O). 5, 12 *laudabunt te*. 7, 6 *et adprehendat eam*. 8, 3 *עַז gloriam tuam*. 10, 12 *deus meus*. 16, 11 *viam tuam*. 17, 3 *visitasti me* (auch Chald.). 18, 15 *et fulgura sua*. 19, 6 *viam suam* (auch O). 20, 3 *de sanctuario suo* (auch Chald.). 20, 10 *dominus salvet nos et rex noster*. 22, 3 *invocabo te*. 22, 5 *confisi sunt in te*. 22, 20 *ne longe fias a me*. 22, 25 *audivit eum*. 26, 7 *vocem laudis tuae*. 17, 11 *in semitis tuis*. 31, 9 *inimicorum meorum*. 31, 21 *בַּסֶּכֶה in umbra tua*. 32, 5 *abscondi a te*. 32, 7 *et ab inimicis meis*. 38, 16 *tu exaudisti me*. 44, 10. 24 *זָכַח oblitus es nostri*. 45, 11 *filia mea*. 49, 13 *in gloria sua*. 51, 10 *gaudium tuum et laetitia tuam*. 51, 14 *gaudium tuum et salutare tuum . . . spiritus tuus*. 64, 11 *laudabunt eum*. 69, 29 *a libro tuo*. 77, 6 *dies meos u. v. a.*

Willkürliche Auslassung des Suffixes ist auch hier seltener als die Ergänzung; Beispiele sind 17, 14 *et reliquum*. 24, 6 *quaerens*. 26, 3 *בְּאִמְתָּךְ in fide*. 28, 7 *et carmine*. 31, 16 *tempora*. 33, 18 *יְרֵאִי iustos*. 49, 12 *nomina*. 69, 20 *coram* (גִּדְרָךְ) *omnibus inimicis meis*. 69, 27 *interfecti*. 81, 4 *diebus*



*solemnitatis.* 85, 13 *terra.* 86, 11 *in veritate.* 86, 16 *fortitudinem.* 89, 50. 96, 13 *in fide.* 91, 2 *deus.* 105, 22 *principes.* 109, 5 *pro amore.* 110, 3 *fortitudinis.* 113, 8 *populi.*

Einzelne Aenderungen der Konstruktion durch Vertauschung der genera verbi, Wahl eines andern Pronomens u. dgl. wurden oben auch beim Griechen beobachtet. Der Syrer geht hierin unendlich viel weiter, und sein Verfahren artet bisweilen in eine Willkür aus, welche den ursprünglichen Sinn geradezu umkehrt. Eine besondere Eigenthümlichkeit des Uebersetzers ist es, dass er die rhetorische Frage fast regelmässig in die Negation oder Affirmation umsetzt. 14, 4. 53, 5 *neque cognoverunt omnes operantes iniquitatem.* 30, 10 *non confitetur tibi . . . non adnuntiat.* 35, 17 *domine iam diu vides* (mit Verkehrung des Sinnes). 44, 24. 25 *למה* *neque.* 49, 6 *non timebo.* 50, 13 *non comedo* (ebenso Chald.). 56, 9 *et in librum tuum.* 56, 14 *et pedes meos* (wie Hier.). 77, 14 *neque est magnus.* 85, 7 *ואל הלא*. 88, 11 *הא לפתחו הלתחום*. 88, 12 *et narrabunt.* 88, 15 *ne abicias . . . neque abscondas.* 89, 48 *על מה* *neque enim.* 94, 20 *non habitabit tecum.*

Eine andere Eigenthümlichkeit ist es, dass der Uebersetzer da, wo der Zusammenhang es zu fordern schien oder auch ohne jeden ersichtlichen Grund die Stellung zweier Worte des Originals in der Uebertragung vertauschte. Solche Umstellungen sind 1, 1 *בעצת* und *בדרך*, weil das „Gehen“ besser zum Wege zu passen schien. 3, 8<sup>a</sup> *surge domine deus meus et salva me.* 5, 5 *quoniam deus es tu neque vis iniquitatem.* (Um die mögliche Blasphemie *אל לא* zu vermeiden, korrigirte er *אל לא*.) 7, 15 *און* und *עמל*. 18, 17 *יקחני* und *ימשני*. 22, 14 *טרה* und *שאנ* (auch Chald.). 32, 4 *יומם* und *אלהים*. 40, 11 *אמונתך* und *חשועתך*. 44, 5 *מלכי* und *גדולים*. 52, 7 *לנצה* nach *רוסחד*. 56, 7 *יגורו* und *יצפינו*. 60, 11<sup>a</sup> und 11<sup>b</sup> umgestellt. 74, 20 *מחשכי* und *נארת*. 80, 18 *manum dexteram tuam super virum.* 82, 3 *עני* und *רש*. 102, 6 *caro mea ossibus meis.* 104, 25 *קטנות* und *גדולות*. 106, 27 *ולהפיל* und *ילוצרת*. 111, 7<sup>b</sup> nach 8<sup>a</sup>. 119, 171 und 172 umgestellt. 139, 10 *תאחזני* und *תחמם*. 144, 6 *תפיצם* und *פרץ*. 144, 14 *תאחזני* und *במהול*. 149, 3 *תאחזני* und *במהול*.

Sonstige Aenderungen der Konstruktion, die besonders

in der willkürlichen Wahl einer andern Person bestehen, sind folgende. 3, 3 *non est tibi salus in deo tuo.* 8, 4 *quia viderunt coeli tui opus manuum tuarum.* 13, 3 *pones.* 14, 6 *confuderunt.* 20, 7 *notum est.* 23, 3 *animam meam refice . . . propter nomen tuum.* 24, 5 *a deo salvatore nostro.* 25, 6 *recordare domine miserationum tuarum quae a sempiterno sunt et bonitatis tuae.* 30, 13 *propterea cantabo tibi gloriam nec tacebo.* 31, 7 *in te domine.* 31, 22 *qui elegit sibi electum.* 37, 33 *sed (אל für ואלא) condemnabit eum.* 37, 36 *quum transirem non erat et quaesivi eum neque inveni eum.* 38, 23 *חשועתי et salva me.* 41, 4 *vertit.* 55, 18 *וישמע et audire faciam.* 67, 3 *vias eius . . . salutare eius.* 69, 32 *והיטב et placebo.* 71, 16 *ego solus.* 74, 9 *signa sua non viderunt.* 75, 4 *tu firmasti.* 75, 5 *tu dixisti.* 78, 5 *מספרים narrabimus.* 78, 23 *et portae coelorum apertae sunt.* 78, 55 *et habitaverunt.* 89, 2 *fidem eius.* 89, 18 *fortitudinis nostrae.* 89, 20 *tunc locutus est per visiones sanctis suis et dixit: posui adiutorium viro.* 103, 16 *cognoscitur locus eius.* 118, 13<sup>a</sup> *impulsus sum ut subverterer et caderem.*

An anderen Stellen, besonders in schweren Psalmen, geht diese Willkür noch weiter, und der Uebersetzer begnügt sich mit einer freien Umschreibung seiner Vorlage oder legt sich auf's Rathen und drückt einen Sinn aus, der ungefähr in den Zusammenhang zu passen schien. 31, 24<sup>c</sup> *et retribuit improbis opera eorum.* 35, 7 *quia absconderunt mihi laqueos et rete pepanderunt animae meae.* 36, 3 *quia exosum est in oculis eius ut dimittat peccata sua et oderit ea.* 54, 5 *לא שמרו אלהים לנגדם neque laudant te.* 55, 3<sup>b</sup> *et convertere ad clamorem meum et exaudi me.* 58, 9. 10 *sicut cera tabefacta et cadens coram igne destruentur. Cecidit ignis (zweite Uebersetzung) neque viderunt et solem non cognoverunt. Erunt spinae corum ramnus et ira conturbabit eos.* 64, 7 *Meditati sunt improbi et defecerunt scrutando iniquitatem ex interiore hominis et ex corde profundo.* 110, 6 *caput multorum in terra.*

Die in einzelnen dieser Beispiele, für die sich in schweren Psalmen eine Menge von Analogien finden, hervortretende Unkenntniss des Hebräischen verdient noch etwas mehr ins Licht gesetzt zu werden. 39, 14 *השע ממני salva me,* als ob es *השגני* wäre. 45, 5 *נוראות ימינך legem tuam in ti-*

*more dexteræ tuæ.* 56, 9 נָדַר *confessionem meam*, indem der Uebersetzer das Wort für eine Ableitung von הוֹדָה hielt. 65, 12<sup>b</sup> *et vituli tui saturabuntur gramine* (wobei er an עֵנַל und דִּשָּׂא dachte). V. 14 כְּרִים הַצֶּאֱן *pingues gregum.* 73, 13 אֶד רִיק *ego solus* (רַק). 83, 12 שִׁיתֶמּוּ נִדְיֶבֶמוּ *destrue eos et dele eos.* 90, 15 כִּימֹת עֵיתָהּ *quoniam mortua est* (כִּי מֵת) *iniquitas nostra.* 93, 3 כִּי־מֵתָּ דָכִים (als ob von חָנַר).

Eine Eigenthümlichkeit des Uebersetzers, auf welche vielleicht schon einige der eben angeführten Stellen zurückzuführen sind, ist folgende. Er korrigirte das hebräische Wort seiner Vorlage durch Streichen und Umsetzen einzelner Buchstaben oder durch Wahl eines ähnlich lautenden oder wenigstens ähnlich aussehenden Wortes. 7, 7 בַּעֲבֹרוֹת *super cervicem* (עֲרֹה). 13, 3 עֲצוֹתוֹ *dolorem* (עֲצֹבוֹת). 39, 2 מַחֲסוֹם *de iniquitate* (מַחֲמָס). 59, 4. 73, 15 הֵנָּה *ipsi* (הֵמָּה). 69, 5 הַצִּלִּיחָה נָא *prae ossibus meis* (מַעֲצֻמוֹתַי). 118, 25 הַצִּלִּיחָה *salva me* (הַצִּלִּיחָה). 139, 16 גְּמִלִי *retributionem meam* (\*גְּמִלִי). 139, 16 יָמִים יִצְרֹר *ecce dies decurtati sunt* (יָקֻצְרוּ mit Beziehung auf Matth. 24, 22). Diese Erscheinung lässt sich, manchmal etwas modificirt, besonders auch da beobachten, wo es sich um Wiedergabe eines bildlichen Ausdrucks beim Hebräer handelt. Man könnte, wenn man eine einzelne dieser Stellen in's Auge fasst, geneigt sein, anzunehmen, der Uebersetzer habe wirklich anders gelesen; die Induktion beseitigt jedoch jeden Zweifel und zeigt deutlich die nicht selten raffinirte Willkür des Uebersetzers. Das unter dieser Rubrik an einzelnen Stellen neu Hinzukommende besteht darin, dass der Uebersetzer bei bildlichen Ausdrücken ein dem hebräischen gleich- oder ähnlich lautendes syrisches Wort wählt, das aber eine ganz andere Bedeutung hat als das des Originals. Die Methode wird durch folgende Beispiele klar werden. 5, 13 תַּעֲטֹרְנוּ *תַּעֲטֹרְנוּ*. Es liegt nahe, hieraus auf eine Vorlage תַּעֲטֹרְנוּ zu schliessen; dass dies jedoch falsch wäre, zeigt 8, 6, wo sich dieselbe Uebersetzung findet, und 103, 4, wo der Uebersetzer eine andere Umschreibung מַעֲטֵר לִבִּי wählt. Das syrische Wort wurde gewählt, um den bildlichen Ausdruck durch den eigentlichen oder weniger bildlichen wiederzugeben; zugleich aber suchte der Uebersetzer ein möglichst gleich-

lautendes syrisches Wort. Auch aus dem Singularsuffix darf man bei der sonstigen Willkür des Uebersetzers nicht auf תעטרני seiner Vorlage schliessen. — 7, 5 וְאֶחָדָה וְאֶחָדָה 7, 5. 17, 10 lässt er חלבמו aus, verbindet סגרו mit פימו und übersetzt שפני פמטסס als ob er סגר gelesen. 31, 4 תנחני *consolare me*, als ob er תנחמי gelesen hätte; aber ebenso übersetzt er 43, 3. 61, 3. 73, 24. 143, 10. — 66, 2 שימו *cantate* (שיחו). 71, 13 וכלו סלססס (יכלמו). 73, 4 אולם *stultitia eorum* (אנלם). 74, 1 אלה יעשן. 78, 61 חסס עזו. 94, 17 דומה (יגער); סאלו יגע 104, 32. ebenso 144, 5. — 119, 58 חליתי *expectavi* (יחלתי). 139, 9 שחר *sicut aquila* (נשר). 141, 4 במנעמיהם *cum ipsis* (mit Streichung der drei ersten Buchstaben).

Man erkennt in einem Theil dieser Beispiele (5, 13; 8, 6; 31, 4 u. s. w. 74, 1; 119, 58) deutlich das Bestreben, die im Original ausgesagte menschliche Thätigkeit Gottes zu vergeistigen und doch die Vorlage, wenigstens scheinbar, möglichst genau wiederzugeben. Einfache Auflösung des Tropus ohne diese letzte Vorsichtsmassregel findet sich an einer weiteren Reihe von Stellen, besonders wiederum da, wo es sich um bildliche Bezeichnungen Gottes handelt. Die hier in Betracht kommenden Stellen sind jedoch kaum zahlreicher als die entsprechenden der Septuaginta und viel seltener als die Auflösungen des Chaldäers, von denen später die Rede sein wird. Ich führe folgende Beispiele an.

3, 4; 7, 11 בערי מגן *adiutor meus*. 18, 3 סלעי *fiducia mea*. V. 19 למשען *salvator*. V. 31 מגן *et adiuvans*. V. 47 צורי *confortans me*. 20, 2 ישגבך *et adiuvet te*. 31, 6 בידך *et tibi*. 39, 6 טפחות *mensurabiles*. 40, 3 הירון *corruptionis*. 44, 24 הקיצה *memor sis nostri*. 76, 5 de monte tuo *fortissimo*. 78, 47 יהרג *fregit*. 84, 7 תעברנה *e captivitate solvisti*. 84, 12 שמש ומגן *nutritius noster et adiutor noster*. Weiter sind hierher zu ziehen folgende Abschwächungen und Verallgemeinerungen. 7, 14 מות כלי *vasa irae*. 12, 7 צרף *electum*. 14, 1 נבל *improbis*. 18, 45 יכחשו *subicientur*. 21, 4 פז *laudatum*. 22, 10 גוהי *fiducia mea*. 26, 4 נעלמים *viles*. 26, 9 נפשי . . . תאסה *deleas me*. 28, 3 המשכני *adnumeret me*. 31, 23 נגרזתי *perii*. 34, 22 יאשמו *peribunt*. 35, 10 ממנו





*nem miserationum tuarum.* 31, 15 *tu domine.* 33, 17 *salvabit equitem suum.* 35, 23 *et vide oppressionem meam.* 37, 22 *quia qui benedicti fuerint a domino.* 39, 8 *quis est spes mea nisi tu domine.* 45, 9 *delectant omnia vestimenta tua.* 49, 7 *omnes confidentes.* 50, 21 *haec omnia.* 52, 8 ועליו ישחקו *et confident in domino.* 52, 8 Ende + *et dicent* (auch O Chald.); ebenso 66, 5 Anfang, und 77, 8 *et dixi.* 57, 10 *et nomini tuo cantabo.* 60, 6 *ne fugiant* (mit Umkehrung des Sinnes). 62, 10 *omnes homines.* 64, 10 *et opus manuum eius.* 68, 2 *omnes inimici eius.* 68, 9 *mons Sinai.* 68, 19 לשכון *non habitabunt.* 69, 36 *et habitabunt ibi servi eius.* 71, 22 *et veritatem tuam cantabo.* 74, 20 *respice domine.* 75, 2 *omnia mirabilia tua.* 78, 17 *et addidit ultra populus.* 92, 4 Anfang + *ego psallam.* 107, 3 *et ex omnibus terris.* 108, 4 *et nomini tuo psallam.* 112, 3 *divitiae multae erunt.*

Wie schon bemerkt, sind noch häufiger als solche Zusätze zum Text die Verkürzungen des Syrers. Sie finden sich besonders da, wo Synonyma wiederzugeben waren, für die der Uebersetzer in seiner Sprache nicht genügende Ausdrücke fand oder wo sich andere Schwierigkeiten in den Weg stellten. Er liess aber auch überflüssig scheinende Wiederholungen aus und hat endlich eine Anzahl ganzer Verse gestrichen. Um den Umfang dieser Verkürzungen anschaulich zu machen, gebe ich sie hier in möglichster Vollständigkeit. An allen hier angeführten Stellen ist der Text bei den übrigen Uebersetzern unverkürzt.

7, 9 עלי. 7, 11 על. 9, 7 המה. 9, 21 יהוה. 10, 9 יארב. 10, 10 יחטא עני. 10, 10 ישה. 17, 10 במסחר כאריה בסכה. 18, 3 יהוה. 18, 29 כי. 19, 11 רב. 19, 14 איתם. 25, 7 רפשעי. 25, 20 אבש. 27, 8 אבקש. 27, 11 למען. 27, 14 חזק. 28, 4 כמעשה bis zum Ende des Verses. 28, 7 ונעזרתי. 30, 4 יהוה. 30, 12 לי. 31, 4 ותנהלני. 31, 12 מאד. 31, 14 מסביב. 31, 19 בנאווה. 31, 20 פעלת. 31, 21 לשנות. 31, 24 כל. 33, 18 (fast immer) הנה. 34, 10 ganz. 34, 11 כל. 34, 18 מכל צרותם. 35, 15 קרעו ולא דמו. 35, 24 להשכיל. 35, 25 אל יאמרו. 35, 26 וכלמה. 36, 4 רגב הם. 37, 14 לשברא (dafür einfaches *et*). 38, 7 שחותי. 38, 11 הם. 38, 23 אדני. 39, 8 תחלתי לך היא. 40, 15 רתה. 40, 17 וישמחו.

42, 3. לאלהים. 42, 6. עלי. 42, 10. סלעי. 44, 11. מני צר. 44, 19.  
 4<sup>o</sup>. זמר. 47, 7. לך. 45, 15. לנצה. 44, 24. הלא. 44, 22. לבנו.  
 55, 5. ירחתך. 52, 7. כי und אך. 49, 16. שם. 48, 7. נחפזו. 48, 6.  
 55, 9. יראה ורעד יבא בי. 55, 6. מות. *ibid*. לבי יחיל בקרבי.  
 56, 10. דברו. 56, 5. בשלום. 55, 19. במגורם. 55, 16. מסער.  
 57, 9. עורה. 57, 7. כפק. 57, 2<sup>o</sup>. חנני. 57, 2. ביום אקרא.  
 60, 14. תשובב. 60, 3. המה. 59, 16. לקראתי. 59, 5. 2<sup>o</sup>. אך.  
 62, 10. בני איש. 62, 7. אך. 62, 4. כלכם. 62, 2. אך. 62, 2. *ganz*.  
 66, 19. לי. 66, 14. למי. 66, 7. עלימו. 64, 9. היו מכותם. 64, 8.  
 69, 5. מנחו. 68, 24. אדני. 68, 21. אף. 68, 17. הקשיב.  
 69, 37. ונחלוה. 69, 33. דרשי אלהים. 69, 20. וכלמתי.  
 71, 13. לצור. 71, 3. ותפלטי. 71, 2. וישמחו. 70, 5.  
 73, 15<sup>b</sup>. אך. 73, 1. לכל und אלהים und וגם. 71, 18. כל. 71, 14.  
 73, 18. אך. 73, 23. *ganz*. 74, 10. אוריב. 74, 18. und 16<sup>a</sup> *ganz*.  
 80, 6. עוד. 78, 32. אזכיר מעללי יה. 77, 12. אך. 75, 9. זאת.  
 86, 5. אך. 85, 10. הצילו. 82, 4. זמרה ותנו. 81, 3. שלישי.  
 89, 32. יה. 89, 9. כי. 89, 7. אף. 89, 6. בהם. 89, 3. עליון. 87, 5.  
 94, 18. באבן. 91, 12. 2<sup>o</sup>. אשר. 89, 52. כל. 89, 41. *ganz*.  
 98, 5. 2<sup>o</sup>. בכנור. 97, 5. מלפני. 97, 3. סביב. 97, 3. כי בא. 96, 13.  
 103, 20. תחליפם. 102, 27. בחצצרות. 98, 6. לשמע בקול דברו.  
 105, 20. ויעמידה. 105, 10. טוב. 104, 28. בל ישובון. 104, 9.  
 106, 45. להם. 106, 38. ויאכל. 105, 35<sup>b</sup>. ויפתחהו. 107, 5.  
 108, 12. מעוני. 107, 41. ויאמר. 107, 25. טוב. 107, 9. בהם.  
 109, 14. *ganz*. 109, 10. וילחמוני. 109, 3. 2<sup>o</sup>. אלהים.  
 109, 27. יחגרה. 109, 19. ותרחק ממני und ותבואהו. 109, 17.  
 109, 30. בשתם. 109, 29. קמו ויבשו. 109, 28. יהוה.  
 116, 8. עם נדיבים. 113, 8. וירים אביון und מעפר. 113, 7.  
 119, 39. עקב. 119, 33. רבוז. 119, 22. עיני מן דמעה.  
 V. 73. עד מאד. V. 51. עד מאד. V. 43. הנה. V. 40. יגדתי.  
 V. 91. *ganz*. V. 86. עזרני. V. 80. תמים. V. 128. הבינני.  
 124, 3. 4. 5. הנה. 123, 2. יחדו. 122, 3. מאד. V. 138. על כן.  
 130, 4. יבשו. 129, 5. הנה. 128, 4. משך. 126, 6. אזי.  
 134, 1. הטוב. 133, 2. ודוממתי. 131, 2. ובנפלאות. 131, 1. תורא.  
 140, 7. הלא. 139, 21. למזמה. 139, 20. שומחה. 137, 3. הנה.  
 140, 11. ראש מסבי. 140, 10. אדני. 140, 8. יהוה.  
 141, 5. חסד. 141, 5. דל. 141, 3. בקראי לך. 141, 1.  
 144, 2. צורי. 144, 1. כל. 143, 12. יהוה אליך כסיתי. 143, 9.  
 145, 9. ועד. 145, 2. אשר. 144, 12. והצילני. 144, 7. 11. חסדי.



festasti mihi). 51, 10 כִּיתָּהּ כִּתְּלָהּ τεταπεινωμένα. 53, 6 עצמות  
 הָךְ חֲבֹלָהּ חֲבֹלָהּ חֲבֹלָהּ ὅστ' ἀνθρώπων  
 ῥέσκων. 55, 15 בָּרַגְשׁ בָּרַגְשׁ ἐν ὁμονοίᾳ. 55, 23 יְהוָה  
 תִּהְיֶה מֵרִיבֶיךָ שׁוֹנֵן. 56, 14 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף τοῦ εὐαρεστῆσαι.  
 57, 5 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף נִפְשִׁי בְּחֹךְ לְבָאֵם אֲשַׁכְּנָה לְחַיִּים  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף καὶ ἐρρύσατο τὴν ψυχὴν μου ἐκ μέσου  
 σκύμνων, ἐκοιμήθην τεταραγμένος. 58, 11 פְּעַמֵּי אֶתְּלֶהּ  
 תָּסֵב חַיִּים אֹתוֹ. 60, 9 מַחֲקִי מִן הַמֶּלֶךְ βασιλεύς μου. 61, 3  
 יְהוָה אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ἐν πέτρᾳ ὑψώσας με.  
 63, 11 יִגְרֶהּ יִגְרֶהּ παραδοθήσονται. 64, 2 בְּשִׁיחֵי אֶתְּלֶהּ  
 לְהַחֲלִיף ἐν τῷ δέσθαι με πρὸς σέ. 65, 2 דּוּמִיָּה אֶתְּלֶהּ  
 לְהַחֲלִיף πρόπει. V. 8 הַמֶּלֶךְ אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ταραχθήσονται. V. 10  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף τὴν τροφήν αὐτῶν. 68, 7 צַחֲחָהּ אֶתְּלֶהּ  
 ἐν τάρσι. V. 10 כּוֹנֵן אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ὁ δὲ κατηρίσω αὐτήν. V. 28  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ὁ δὲ κατηρίσω αὐτήν. V. 28 ὁ δὲ κατηρίσω αὐτήν.  
 ἡγεμόνες αὐτῶν. V. 32 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף πρέσβεις. V. 35  
 עֲנִתְּמוּ גֵאוֹת ἡ μεγαλοπρέπεια. 73, 6 גֵּאוֹת ἡ μεγαλοπρέπεια.  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ἐκράτησεν αὐτοὺς ἡ ὑπερηφανία. ibid.  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף περιεβάλοντο ἀδικίαν καὶ ἀσέβειαν αὐτῶν. V. 8  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף διενόηθησαν. 74, 5. 6 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ὅτι ἐπῆλθε  
 πρῶτ' ἡμᾶς καὶ λαξευτηρίῳ κατέρραξαν αὐτήν. 78, 36 רִיפְתוּהָ  
 καὶ ἠγάπησαν αὐτόν. 80, 16 בֶּן אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף υἱὸν ἀνθρώπου.  
 83, 2 דְּמִי לֶךְ אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף τίς ὁμοιωθήσεται σοι. 88, 16  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ὑψωθείς δὲ ἐταπεινώθην καὶ ἐξηπορήθην. 90, 3  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ταπεινώσιν. V. 9 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ἀράχνη. V. 10  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף כִּי גַז חִישׁ וְנִעְפָּה. V. 10 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ὅτι ἐπῆλθε  
 πρῶτ' ἡμᾶς καὶ παιδευθήσόμεθα. 104, 12 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף τῶν πετρῶν.  
 105, 28 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף καὶ παρεπύκρναν. 106, 15 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף  
 πλησμονήν. 107, 17 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף ἀντελάβετο αὐτῶν. 108, 9  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף βασιλεύς μου. 109, 22 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף  
 τετάραχται. 116, 9 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף εὐαρεστήσω. 119, 16: 24. 47  
 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף μελετήσω. V. 113 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף παρ' ὁμοίους.  
 V. 131 אֶתְּלֶהּ לְהַחֲלִיף καὶ εἴλκυσσεν πνεῦμα. 120, 5 כִּי

גַּרְתִּי מִשָּׁךְ אֶל־עַלְעֹלֹל? ὅτι ἡ παροικία μου ἐμακρύνθη  
(Hier. *quia peregrinatio mea prolongata est*). 137, 3 רְחֹלְלִינוּ  
וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח  
καὶ οἱ ἀπαγαγόντες ἡμᾶς. 139, 8 אֶל־עַלְעֹלֹל וְנִשְׁכַּח  
καταβῶ. V. 13 אֶל־עַלְעֹלֹל וְנִשְׁכַּח ἀντελάβου μου. V. 17 מֵה  
(zwei Mal) אֶל־עַלְעֹלֹל וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח  
וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח  
λήψονται εἰς ματαιότητα τὰς πόλεις σου. V. 23  
וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח  
τὰς τρίβους μου. 141, 1 לִי חֶסֶד וְחֶסֶד וְחֶסֶד וְחֶסֶד וְחֶסֶד  
εἰσάκουσόν με. 141, 5 וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח  
וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח  
ἐλαιον δὲ ἀμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλὴν μου  
(Hier. *oleum amaritudinis non impinguet caput meum*).  
144, 12 וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח וְנִשְׁכַּח  
περικεκοσμημέναι (Hier. *ornati*).

Diese Berührungen, welche durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen, zeigen zunächst unwiderleglich dass viel Septuagintagut in den syrischen Psalmen vorhanden ist, ja sie gehen bisweilen soweit, dass man trotz entgegenstehender alter Zeugnisse<sup>1)</sup> vermuthet hat, die Peschita-psalmen seien gar nicht durchgängig nach dem Hebräer gearbeitet, sondern einzelne, besonders wichtige Stücke seien frühzeitig aus dem Griechischen übertragen und später der Peschita einverleibt. Diese Ansicht kann sich auf Ueberschriften der Psalmen in syrischen Handschriften berufen. Cod. Ambros.: „Die Psalmen Davids וְנִשְׁכַּח?; aus der palästinischen Sprache; man hat sie aus dem Hebräischen in das Griechische übertragen und aus dem Griechischen in das Syrische.“ Wright Catalogue No. 169: „In der Kraft Jesu Christi beginnen wir zu schreiben David וְנִשְׁכַּח?, welche übertragen sind aus der palästinischen Sprache in die hebräische und aus der hebräischen in die griechische und aus der griechischen in die syrische.“ Aehnlich No. 179. Abgesehen von dem Widersinn hinsichtlich der Uebertragung aus dem Palästinischen in das Hebräische ist jedoch auch der andere Theil der Behauptung, nämlich, dass die Psalmen der Peschita aus dem Griechischen in das Syrische übersetzt seien, in seiner Allgemeinheit ohne weiteres von der Hand

1) Bar Hebrâya, Hist. Dynast., angeführt bei Prager, De veteris testamenti versione syriaca quam Peschitho vocant quaestiones criticae, p. 7. — Theodorus Mopsuest. bei Mai Nov. Patrum biblioth. tom. VII p. 263 in Soph. c. I. p. 271 in Habac. c. II.





ähnliche Hindernisse. Land hat im 4. Bande seiner Anecdota Fragmente einer nach den O angefertigten palästinensischen Psalmenübersetzung veröffentlicht, welche mit der syr. hexapl. Version ausser Verbindung steht. Erhalten sind, theilweise jedoch sehr verstümmelt 43 (Hebr. 44), 12—27. 44. 45. 46. 48, 15—Ende. 49, 1—9<sup>a</sup>. 55, 7—Ende. 56, 1—7 77, 22—65. 81. 82, 1—10. 89 (sehr verstümmelt). 90, 1—12. Geschrieben sind diese Stücke im 10. oder 11. Jahrhundert; über ihre Abfassung ist Nichts bekannt und von vornherein hindert Nichts der palästinensischen Uebersetzung ein höheres Alter beizumessen als der Peschita. Die Uebersetzer der Peschita hätten dann Stücke aus jener ersten Version herübernehmen und nur dialektische Aenderungen vornehmen können. Wirklich stimmen beide Uebersetzungen an manchen Stellen ziemlich genau überein, z. B. 45, 6 Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. Paläst. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. 45, 6 Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. Paläst. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. V. 9 Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. Paläst. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. V. 14 Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. Pal. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. Allein diese Stellen, welche ziemlich wörtlich dem hebräischen Text entsprechen, können für Verwandtschaft Nichts beweisen; es sind demnach solche aufzusuchen, in denen beide auf dieselbe Weise vom Hebräer abweichen. Auch solche Stellen sind nun vorhanden, vgl. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Paläst. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. V. 10 ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Paläst. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ibid. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Paläst. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ 83, 2 Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Pal. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ 78, 64 Pesch. ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ ܬܬܝܬܝܢ Pal. dasselbe. Solche und ähnliche Stellen, die sich noch mehrfach aufweisen lassen, scheinen die Abhängigkeit der einen Uebersetzung von der anderen vorauszusetzen, und es wäre demnach zu untersuchen, welche von der andern beeinflusst wäre. Und doch ist jener Schluss zu früh gemacht; die angeführten Stellen nämlich und alle ähnlichen, welche noch aufgefunden werden können, sind solche, bei denen sich die Uebereinstimmung vorläufig ebensogut aus gemeinsamer Abhängigkeit von den O erklären

lässt. Soll wirklich die Peschita vom palästinensischen Syrer direkt abhängig sein (oder umgekehrt), so muss einerseits die Uebereinstimmung eine durchgehende sein, anderseits müssen sich auch Spuren auffinden lassen — etwa eine falsche, auch in die Peschita übergegangene Uebertragung der O beim Palästinenser oder Aehnliches — welche beweisen, dass der Zusammenhang zwischen den beiden Syrern ein engerer ist, als der jedes einzelnen von ihnen mit den O. Beides ist nun nicht der Fall. Freilich haben  $\psi$  44, 13 Pesch.  $\text{ܥܡܠܐܬܐ}$ , Paläst.  $\text{ܥܡܠܐܬܐ}$ , wo O  $\epsilon\nu\ \tau o\acute{\iota}s\ \alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu$  (Cod. Alex.  $\eta\mu\acute{\omega}\nu$ ) lesen, allein letzteres ist nichts als falsche Lesart für  $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\sigma\iota\nu$  vgl. Vulg. in *commutationibus nostris*. — Derselbe Umstand ferner, welcher vorhin hinderte anzunehmen, dass die Peschitapsalmen direkt aus den O übersetzt seien, macht sich hier geltend; überall wo Pesch. von O abweicht, weicht sie auch vom Palästinenser ab, und die grosse Anzahl dieser Stellen lässt sich bei der Annahme einer direkten Uebertragung der Psalmen aus dem Palästinensischen schlechterdings nicht erklären, während die hinter den Abweichungen weit zurückstehende Uebereinstimmung ihre hinreichende Erklärung einerseits in der sprachlichen Verwandtschaft, andererseits in der gemeinsamen, wenn auch verschiedenartigen Abhängigkeit von den O findet. —

Die vorhin gehegte Erwartung ist demnach getäuscht; das Resultat ist ein negatives: die aus den Fragmenten bei Land erkennbare syrisch-palästinensische Uebersetzung der Psalmen ist kein Mittelglied zwischen O und Peschita, und hat auf letztere überhaupt keinen Einfluss ausgeübt. Wann jene Uebersetzung entstanden ist, kann demnach für die vorliegende Untersuchung auf sich beruhen.

Wie steht es denn nun aber mit jenen oben erwähnten Angaben in den Psalmenüberschriften der Manuskripte? Eine letzte Möglichkeit dieselben zu retten wäre noch die, anzunehmen, eine andere jetzt gänzlich verloren gegangene alt-palästinensische Uebersetzung sei dort in's Auge gefasst. Eine solche Uebersetzung hat Böhl<sup>1)</sup> nachweisen wollen.

1) Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu. — Ders., Die alttest. Citate im neuen Testament.

Nach ihm wären die O bald nach ihrem Entstehen nach Palästina gekommen und dort in die Volkssprache übersetzt. Ist diese Uebersetzung irgendwie vom Verfasser der Peschitapsalmen benützt?

Die vorstehende Untersuchung ist auf manche Fragen eingegangen, die nur ein negatives Resultat ergaben, um von vornherein solche Annahmen, wie sie aufgestellt sind, in ihrer Unhaltbarkeit nachzuweisen; von jetzt an darf das Verfahren ein kürzeres sein.

Mag eine solche palästinensische Volksbibel existirt haben oder nicht, die Peschitapsalmen sind direkt nach dem Hebräer angefertigt und die vielen Spuren der O erklären sich aus einer eklektischen Benutzung dieser Version von Seiten des oder der Uebersetzer, etwa in der Weise, wie Luther sich bei seiner Uebertragung des alten Testaments der Vulgata bediente. Der Beweis für direkte Uebertragung aus dem Hebräischen ist der, dass manche oder vielmehr bei weitem die meisten Uebersetzungen in der Peschita sich nur dann erklären, wenn der Syrer den Buchstaben des hebräischen Textes vor sich hatte. In  $\psi$  90, 9 ist wiederholentlich auf  $\text{הנה כמו}$  aufmerksam gemacht, welches O  $\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\rho\acute{\alpha}\chi\nu\eta$  und nach ihnen Pesch.  $\text{ܐܡܪܝܢܐܝܢ}$ , Pal.  $\text{ܐܡܪܝܢܐܝܢ}$  wiedergeben; in demselben  $\psi$  V. 15  $\text{כימות עניתו}$  O  $\acute{\alpha}\nu\theta' \acute{\omega}\nu \eta\mu\epsilon\text{-}$   
 $\rho\acute{\omega}\nu \epsilon\tau\alpha\pi\epsilon\iota\nu\omega\sigma\alpha\varsigma \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma$ . Pesch.  $\text{ܐܡܪܝܢܐܝܢ}$ . Diese Uebersetzung ist unmöglich anders zu erklären als so, dass der Syrer das Wort  $\text{כימות}$  in zwei trennte  $\text{כי מות}$ , dass er  $\text{מ[ר]}$  für  $\text{מתו}$  ansah (nicht las) und ebenso  $\text{עניתו}$  für  $\text{עולתו}$ . Aehnliches lässt sich in den oben angeführten Psalmen nachweisen, welche noch mehr Berührungen mit den O zeigen.  $\psi$  55 zeigen sich zunächst beim Syrer auffallend viele Auslassungen und Verkürzungen solcher Stellen, welche bei den O sämmtlich vollständig wiedergegeben sind. Aus früher erörterten Gründen sah sich der Syrer veranlasst, die hebräischen Worte unübersetzt zu lassen. V. 10 konnte  $\text{פלג}$  nur dann mit  $\text{ܐܡܪܝܢܐܝܢ}$  wiedergegeben werden, wenn der Verfasser der Peschitapsalmen die hebräischen Konsonanten mit zwei Segol aussprach (O dagegen  $\kappa\alpha\tau\alpha\delta\acute{\iota}\epsilon\lambda\epsilon$ ); V. 19  $\text{ברבים}$  =  $\text{ܐܡܪܝܢܐܝܢ}$  =  $\text{ܐܡܪܝܢܐܝܢ}$  (LXX  $\xi\gamma$  πολλοῖς) u. s. w.

Diese Stellen, deren Anzahl leicht vermehrt werden kann, beweisen unwiderleglich, dass die Uebertragung der beiden bezeichneten Psalmen direkt nach dem hebräischen Text stattgefunden hat. Gilt aber dies Verhältniss von den Psalmen, in welchen sich die meisten Spuren der O zeigen, so genügt ein einfacher Schluss a majori ad minus, um dasselbe für die Theile des syrischen Psalters zu beweisen, in denen sich weniger oder nur vereinzelte und gar keine Anklänge finden.<sup>1)</sup> —

Es ist nun ergänzungsweise noch die Frage zu erledigen, wie sich diese letzte Erscheinung erklärt, nämlich dass in einzelnen Psalmen sich viel Einfluss der O zeigt, in anderen weniger, in einer Anzahl überhaupt keiner.

Der bisherige Gang der Untersuchung wird, wie ich meine, zunächst zur Genüge gezeigt haben, dass wo eine Uebereinstimmung mit den O stattfindet, diese auf Abhängigkeit des Syrers von den O hinweist, und dass nicht, wie Prager a. a. O. S. 28 anzunehmen geneigt ist, die Uebereinstimmung für eine unabhängige anzusehen ist. Um diese Annahme zurückzuweisen, genügt eine Verweisung auf Stellen wie 9, 21 מורה נסתר *νομοθέτην*. 53, 6 *לִי־יְהוָה*? *לִי־יְהוָה*? *ἀνθρωποπαρέσκων*. 68, 35 *לִי־יְהוָה* *μεγαλοπρέπεια*. Vgl. 119, 131. 74, 5. 6.

Eine andere Frage ist nun aber die, ob die Abhängigkeit auf den Uebersetzer selbst zurückzuführen, oder ob das Ganze aus späterer Interpolation zu erklären ist. Wäre dies der Fall, so würde man annehmen können, dass eine Uebersetzung der syrischen Psalmen nach den O (oder dem hexaplarischen Syrer) stattgefunden habe, dass sie aber nicht gleichmässig durchgeführt sei, womit die Frage nach dem

1) Hinsichtlich der Ueberschriften in den Manuskripten, von denen diese Untersuchung ausging, ergiebt sich demnach das Resultat, welches auch N(öldeke), Lit. Centrbltt. 1878 No. 27, ausspricht: „sie sind, so oft sie auch vorkommen, positiv falsch. Ihren Ursprung mögen sie vielleicht darin gefunden haben, dass die vielfache Berührung mit den O bemerkt wurde.“ Uebrigens ist schon oben darauf hingewiesen worden, dass den Schreibern derselben jede Ahnung von geschichtlichen Verhältnissen abhanden gekommen war.



verschiedenen Grade des Einflusses der O erledigt wäre. Diese Annahme bedarf um so mehr der Prüfung, als die Ansichten gerade hier nach entgegengesetzten Seiten auseinandergehen. Credner<sup>1)</sup> ist der Ansicht, die Verfasser der Peschita hätten die O selbst benützt; Richard Simon,<sup>2)</sup> Bertholdt,<sup>3)</sup> Hirzel,<sup>4)</sup> Herbst<sup>5)</sup> meinen das Gegentheil. Letzterer sagt a. a. O. „Benützung der LXX hat nicht stattgefunden, denn das wichtigste Merkmal gegenseitiger Benützung, Uebereinstimmung in schweren Stellen fehlt . . . . . Dagegen sind die Psalmen vielfach aus den LXX interpolirt.“ Auch Nöldeke scheint dieser Ansicht zuzuneigen.<sup>6)</sup> Prager endlich, welcher a. a. O. S. 28 meint, die Uebereinstimmung mit den LXX sei wenigstens zum grössten Theil aus gemeinsamer Abhängigkeit von palästinensischer Tradition zu erklären, sagt S. 13 „Nec latet circa Ephraemi aetatem Simplicem et LXX interpp. versionem inter se esse collatas . . . . . Quodsi Jacobus Edessenus IX annos operam navasse Pesch. emendandae Bar-Hebraeus expresse narrat, quanti contextus Simplicis ad nostram memoriam deductus sit faciendus, quantaque hic diligentia sit adhibenda, luce est clarius.“ — Nun steht zunächst in der That geschichtlich fest, dass Jacob von Edessa im 8., Dionysius Bar Salibi im 12., endlich Bar Hebraeus im 13. Jahrhundert die Peschita bearbeiteten<sup>7)</sup>, und zwar dem Zeitgeschmack gemäss so, dass sie genauer mit den O übereinsimnte. Allein diese Bearbeitungen gehen nicht über das 8. Jahrhundert zurück; wir besitzen aber zwei Codices aus dem 6. Jahrhundert,<sup>8)</sup> welche im Grossen und Ganzen bereits vollständig dieselben Spuren der O zeigen wie die jüngeren. Hieraus folgt, dass

1) De prophet. min. vers. syr. cet., Gott. 1827, p. 109.

2) Histoire crit. du vieux. test., 1678, p. 277.

3) Hist. krit. Einleitung cet., 1812—1819, II. 597.

4) De pentat. vers. syr. cet., 1825, § 24.

5) Histor. krit. Einleitung cet., I. 196.

6) Vgl. Lit. Centrbltt. 1872, No. 49: „Mit dem blossen Nachweis, dass ein Buch der Peschita nach dem gedruckten Text von den LXX abhängig ist, ist wenig geleistet.“

7) Vgl. Bertholdt, a. a. O. II. 597.

8) Cod. Ambrosianus und Wright No. 168.

die Stellen, welche im syrischen Psalter mit den O übereinstimmen, mit unbedeutenden Ausnahmen bereits im 6. Jahrh. so lauteten wie jetzt, dass sie nicht auf die Korrekturen eines Jacob von Edessa, Dionysius Bar Salibi und Bar Hebraeus zurückgeführt werden dürfen und dass von einer durchgehenden Bearbeitung des Textes unserer Peschitaausgaben zunächst nach dem hexaplarischen Syrer, welcher erst 617 entstand, überhaupt keine Rede sein kann.

Allein schon zur Zeit Ephraem's, in welcher die Peschita nach Prager<sup>1)</sup> von den Christen angenommen wurde, sollen solche Korrekturen direkt nach den O vorgenommen sein.<sup>2)</sup> — Es ist Prager entgangen, dass die Homilien des Aphraates einerseits den allgemeinen kirchlichen Gebrauch der Pesch. vor Ephraem beweisen, und dass dieselben andererseits die Möglichkeit darbieten zu untersuchen, wie der Text der Uebersetzung um die Jahre 330—340 beschaffen war.

Eine Vergleichung der bei Aphraates vorkommenden Psalmenstellen zeigt nun, dass mit verhältnissmässig unbedeutenden Ausnahmen<sup>3)</sup> auch er denselben Text las wie wir. So stimmt buchstäblich mit der Lee'schen Ausgabe 22, 17—19.<sup>4)</sup> 79, 1—3 sind die einzigen Abweichungen ܐܠܗܐ für ܐܠܗܐ bei Lee, was graphische, höchstens grammatische Abweichung ist. — ܠܗܘܐ für ܠܗܘܐ Lee's. 88, 10 f. wörtlich. 90, 1 f. ܠܗܘܐ graphisch unterschieden von ܠܗܘܐ; ferner ܠܗܘܐ für ܠܗܘܐ. — Dieselbe Uebereinstimmung mit O wie Lee zeigt ausser 22, 17—19 z. B. 41, 1—3, wo die einzigen Abweichungen ܠܗܘܐ für ܠܗܘܐ und ܠܗܘܐ

1) p. 5 „Ceterum est res audaciae plena, argumentis gravissimis non allatis, versionem nostram jam ante Ephraemum in summa dignitate omniumque usu fuisse colligere, praesertim cum multa expresse dicta contra pugnare infra ostendamus.“ — p. 6 „Quae res non levem scrupulum animo iniicit, num versio syriaca tum tanta auctoritate usuque ecclesiastico, quantum illi volunt, floruerit.“

2) Vgl. die oben angeführte Stelle bei Prager pag. 13.

3) So machte z. B. 51, 13 dogmatischer Sinn ܠܗܘܐ aus Aphraates' Lesart ܠܗܘܐ. —

4) Da Wright seiner Ausgabe einen Stellennachweis beigegeben hat, so kann der Leser leicht selbst die Richtigkeit des Gesagten prüfen.

ⲛⲉⲙⲉⲛⲉⲥⲱⲧⲉⲛ für ⲛⲉⲙⲉⲛⲉⲥⲱⲧⲉⲛ ⲙⲉⲛⲉⲥⲱⲧⲉⲛ sind, letzteres weil Aphraates nach dem Gedächtniss citirte, vgl. Wright, Vorrede S. 16. Ausserdem findet sich wieder eine oder die andere Abweichung. Vgl. ferner speziell für O 62, 5; 69, 27; 110, 3 u. v. a.

Endlich ist eine sehr bemerkenswerthe Stelle zu erwähnen; die Peschita unserer Ausgaben und Handschriften soll nach den O interpolirt sein, aber der Einfluss der O ist bei Aphraates grösser als in späteren Büchern. 37, 35 geben die O ⲕⲁⲙⲁⲣⲁ ⲕⲉⲛⲉⲛ ⲱⲥ ⲧⲁⲥ ⲕⲉⲃⲣⲟⲥⲱⲥ ⲧⲟⲩ ⲕⲓⲃⲁⲛⲟⲩ; Aphr. ⲕⲁⲙⲁⲣⲁ ⲕⲉⲛⲉⲛ ⲱⲥ ⲧⲁⲥ ⲕⲉⲃⲣⲟⲥⲱⲥ ⲧⲟⲩ ⲕⲓⲃⲁⲛⲟⲩ. Lee und die von mir verglichenen Handschriften und Ausgaben ⲕⲁⲙⲁⲣⲁ ⲕⲉⲛⲉⲛ ⲱⲥ ⲧⲁⲥ ⲕⲉⲃⲣⲟⲥⲱⲥ ⲧⲟⲩ ⲕⲓⲃⲁⲛⲟⲩ. Es ist schwer zu sagen, wie diese Erscheinung zu erklären ist, ob etwa aus einer, wenn auch nur vereinzelt Korrektur nach dem hebräischen Original; das beweist sie jedenfalls, dass in unseren Ausgaben nicht ungleich mehr Septuagintagut vorhanden ist als in den Handschriften, welche um 330 benützt wurden.

Man wird mir antworten, wenn der Text seit 330 derselbe geblieben sei, so könne er doch früher nach den O interpolirt sein. Ich gebe zunächst anheim zu bedenken, ob wohl vor 330 die Syrer Zeit und Neigung zu kritischen Studien gehabt haben werden. Allein man braucht sich nicht einmal auf allgemeine Gründe zu berufen, denn schon die Art der Uebereinstimmung zwischen Peschita und O weist vielfach darauf hin, dass der Uebersetzer selbst es war, welcher den Griechen zu Rathe zog. Ein Interpolator hätte sicher die Worte der O einfach übersetzt, nicht aber nur ihren allgemeinen Sinn wiedergegeben, wie es in den Peschitapsalmen thatsächlich mehrfach der Fall ist. Allerdings kommt häufig genug eine buchstäbliche Uebersetzung vor, wie oben des weiteren nachgewiesen ist, daneben aber finden sich andere Stellen, welche ein verschiedenartiges Gepräge haben. Diese Stellen sind nicht so beschaffen, dass man aus ihnen auf eine gemeinsame Abhängigkeit des Syriers und der O etwa von palästinensischer Tradition schliessen müsste, sondern sie zeigen deutlich, dass der syrische Uebersetzer neben dem hebräischen Text die O vor sich hatte, sie bei schweren Stellen zu Rathe zog, aber zu gleicher Zeit selbstständig urtheilte, indem er einerseits nur den allge-

meinen Sinn, welchen er bei ihnen vorfand, wiedergab, anderseits auch, wo sie ihm zu weit vom hebräischen Text abzuweichen schienen, sich nur zum Theil an sie hielt oder aber umgekehrt noch weiter ging. — 144, 12 geben die O כדורִי wieder *καταλλωπισμέναι*, weil sie an chald. דִּיר „Glanz“ arab. زِي „Schmuck“ dachten, der Syrer ܕܝܪܝܬܐ; die „geschmückten Töchter“ waren ihm Bräute; zugleich aber hielt er sich an den Hebräer, indem er die Vergleichungspartikel und das Substantiv ausdrückte; ein Interpolator hätte statt dessen einfach gesagt ܕܝܪܝܬܐ (vgl. Hexapl.). — 90, 10 ist nach O übersetzt, vgl. oben; das dort vorkommende *καὶ παιδεύθηςόμεθα* hätte der Interpolator ܕܝܪܝܬܐ übersetzt, nicht aber ܕܝܪܝܬܐ. Vgl. 110, 3 *πρὸ ἐωσφόρου* ܕܝܪܝܬܐ. 55, 15 *ἐγλύκανας ἐδέσματα* ܕܝܪܝܬܐ ܕܝܪܝܬܐ. V. 18 *καὶ ἀπαγγεῶ* ܕܝܪܝܬܐ (Hexapl. ܕܝܪܝܬܐ) vgl. 35, 14; 39, 12; 73, 12. Beispiele für Korrekturen der O sind 45, 13; 49, 7; 69, 27; 74, 5. 6; 75, 2; 105, 4 u. a.

Ergibt sich aus dem Vorhergehenden, dass bei der Uebersetzung selbst die O benutzt sind, so rechnet nun schliesslich die Frage auf eine Antwort, woraus der oben nachgewiesene abgestufte Einfluss derselben zu erklären sei.

Aus den bisherigen Beispielen ergibt sich, dass die Uebereinstimmung mit den O hauptsächlich an den Stellen hervortritt, welche einem Uebersetzer Schwierigkeiten machen konnten; in der verschiedenen Schwierigkeit des hebräischen Textes wird also zunächst ein Grund für die ungleichmässige Benutzung zu finden sein. Allein jedoch reicht dieser Grund für die Erklärung nicht aus, denn es kommen schwierige Psalmen vor, in denen kein oder ein verhältnissmässig nur geringer Einfluss der O bemerkbar ist, z. B. 36. 38. 39. 59. 77. — Diese Erscheinung scheint darauf hinzuweisen, dass die syrische Uebersetzung der Psalmen nicht aus einer Hand hervorgegangen ist; es kann aber nicht die Aufgabe sein, diese Frage hier weiter zu verfolgen.

Ob ausser den O bei der Abfassung der syrischen Uebersetzung vereinzelt auch Symmachus benutzt ist, lässt sich nicht sicher nachweisen; die folgenden beiden Anklänge,

ausser denen ich keine gefunden habe, sind nicht ganz be-  
weisend. 12, 6 אֲשֶׁר בִּישַׁע יִפְיָה לֵרִי אֲחִיָּהוּ אֲחִיָּהוּ  
τάξω σωτήριον ἐμφανές. 49, 15 לְבָלוֹת שְׂאוֹל מִמֶּנִּי  
παλαιώσει ἄδης. 141, 4 hat ein ἄλλος für אֲחֵרִים συναλίσθω,  
סֶלֶבֶלֶל.

Dagegen führt eine ziemlich grosse Anzahl von Stellen darauf, dass eine frühere Gestalt des Targum's Einfluss auf die syrische Uebersetzung gehabt hat. Das Targum in seiner jetzigen Redaction gehört allerdings einer sehr jungen Zeit an,<sup>1)</sup> ebenso sicher ist aber, dass seine Anfänge, wenn auch nur in der Gestalt mündlicher Tradition in das erste Jahrhundert n. Chr. zurückgehen. Man erkennt diess aus der Paraphrase  $\psi$  68, 19 סליקתא לרקיע משה נבויא שביתא שבייתא אלתא פיתנמי אורייתא יהבתא להון מתן לבני נשא, einer Deutung, auf welcher Ephes. 4, 8 beruht ἀναβὰς εἰς ὕψος ἡχαλωτέυσεν αἰχμαλωσίαν καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις. כ übersetzt nun die Psalmenstelle dem Chaldäer entsprechend folgendermassen (ܣܠܝܩܬܐ ܠܪܩܝܥܐ ܡܫܗ ܢܒܝܐ ܫܒܝܬܐ ܫܒܝܬܐ ܐܠܬܐ ܦܝܬܢܡܝ ܐܘܪܝܬܐ ܝܗܒܬܐ ܠܗܘܢ ܡܬܢ ܠܒܢܝ ܢܫܐ). Diese Uebersetzung könnte an und für sich freilich auf die Stelle des Epheserbriefes zurückgehen, allein diese Annahme ist deswegen unwahrscheinlich, weil sich eine ziemlich grosse Anzahl weiterer

1)  $\psi$  83, 7 wird הגרים mit Ungarn (הונגראי) übersetzt; dieselbe Kombination findet sich auch bei abendländischen Chronisten, und Ekkehard erklärt sich dagegen: *qui autem Ungros Agarenos putant longa via errant*, vgl. Zeuss, die Deutschen und die Nachbarstämme, S. 746. Die Kombination erklärt sich aus dem wilden Charakter der Ungarn, vgl. Regino bei Zeuss a. a. O. *Gens . . . Hungarorum ferocissima et omni bestia crudelior*. Die Ungarn liessen sich Anfang des 9. Jahrhunderts an der Mündung des Dnjeper nieder, Zeuss 749. 754, früher kann die Kombination הגרים — הונגראי abgesehen von allem Anderen schon deswegen nicht entstanden sei, weil der Name Ungri (Ugri) slavischen Ursprungs zu sein scheint (Zeuss 745 Anm.), die Ungarn aber vorher nicht mit den Slaven in Berührung kamen. Nun waren die in der Krim ansässigen Juden Anf. Saec. 9 die nächsten Nachbarn der Ungarn, also ist die jetzige Gestalt des Targum's zu den Psalmen nicht älter als Saec. 9 und vielleicht in der Krim redigirt.

2) Die Lesart Λαμ im Psalterium Mausiliense ist trotz der vom Herausgeber angeführten Zeugen Korrektur.



Anklänge zwischen Syrer und Chaldäer finden, welche sich wenigstens zum Theil beim Syrer als Verkürzungen zu erkennen geben.

און 6, 9. אנש שדי דם לַחַיָּא אִמָּהּ? אִישׁ דַּמִּים 5, 7. פִּנְחָל מִשְׁפָּטִי 9, 5. עוֹלִימִיא חֲכִמָּא עוֹלִים 8, 3. שְׁקָר עֲמֵלָא 5. וְנַחְתָּה V. 35. (zwei Mal) לִית לֵאמָר מִי 18, 32. פּוֹרַעְנִתִּי V. 36 und V. 36. וּפּוֹרַקֵּן? עֲמֵלָא יִשְׁעָד V. 36. וּמַתְקִיף הִיד אִשׁ 4. נַחַת לִי עֵרָה V. 41. תְּסִייעֵנִי עֲמֵלָא תְּסַעֲדֵנִי 20, 3. וְלִית לְהוֹן סֵל נִסְסֵל לִסְסֵל וְאִין V. 42. תְּבִרְחָא קְדָמִי עֲבָד 21, 10. פִּנִּיד 21, 10. מִצְלֵן קְדָם יְהוּה נִסְכָּה עַל עֲמֵלָא עַל יְהוּה נִשָּׂא 24, 4. הִיד פַּחַר אִשׁ סֵלָא? עֲמֵלָא כְּחָרֵשׁ 22, 16. רִגְזָד סִכְלָה וּפַח 27, 12. אֹמִי עַל שְׁקָרָא עֲמֵלָא חֲלָסָה לְשׁוֹא נַפְשׁוֹ עֲמֵלָא עֲדִנִּיד 36, 9. חֲדִיאַת? אֲלֵאמָר הָאֵח 35, 25. רִמְמִלִּי? נִסְכָּה לְחַפִּיל 37, 14. שְׁקָר עֲמֵלָא אִין 36, 13. בְּסִימוּתָד הִיד יָקָר פְּלִגִּיסִין דַּמִּין אֹלֵא עֲמֵלָא כּוֹקֵר כְּרִים V. 20. לְמַקְטוּל 40, 5. מִסְחָכִי עֲמֵלָא צַפָּה V. 32. מַתְפַּטְמִין וְסוֹפִיָּהוֹן מַתְנַסִּין אִישׁ 41, 10. רִמְמִלִּי כְּדִיבּוּחָא סֵלָא חֲמִמָּלָא? אִלָּא וְשִׁטִּי כֹזֵב יַחֲלוֹן 45, 13. גִּבֵּר דַּחֲבַע שְׁלוּמִי אִשְׁלָא חֲלָב שְׁלָמִי בְּלִבּוֹשִׁיָּהוֹן צִיּוּרִין יִקְרִבִּין עֲמֵלָא לְרַקְמוֹת V. 15. שְׁחִרוֹן נִסְכָּה. שְׁקָר עֲמֵלָא אִין 59, 3. נִדְכָּר? אֲזִכִּירָה V. 18. קוֹרְבִּיָּהוֹן עַל חֵם מִבֶּשֶׁן V. 23 s. oben. V. 19. קִלְסוֹן עֲמֵלָא סֵלָא 68, 5. מִשׁוֹר פֵּר 69, 32. צִדִּיקִיא דְּמִיתוּ וְאַתְּאֲכִלוּ מִן חֵיט בְּרָא מֵלָא דְּטַעִי? אִלָּא זֹנָה 73, 27. מִן תּוֹר פְּטִים עַל עֲמֵלָא עֲמֵלָא 89, 3. וְאַחִית אִלָּא יִמְטָר 78, 24. יַתְקָה סֵלָא יַעֲשֶׂן 74, 1. עֲלָמָא בַּחֲסָדָא יַתְבִּי? אִלָּא עֲמֵלָא נִסְכָּה עֵילָם חֲסֵד יִבְנָה בְּטִילְתָּא כַּהֲנִיא דְּמִדִּין עֲלָא עֲמֵלָא חֲסֵדָא הִשְׁבַּת מִטְחֵרו V. 45. וְתִיקְלָתָא? אִלָּא יָקוּשׁ 91, 3. עַל מַדְבַּחָא וּמַדְכִּין עֲמִיָּה וְהוּרִיתִּי הִיד סֵלָא חֲלָסָה? אִשׁ אִשְׁלָא? וְאַחִיהָ כְּצִפּוֹר בְּדוּךְ יִשְׁרוּן לִמָּסָה? אִלָּא יִשְׁכּוֹנוּ 102, 29. צִיפּוֹר דְּפִרְחָ וְנִייד בְּלַחֲדִיָּה עַל... בְּהוּרָם 105, 12. עַל עֲנִין חֵלָא עֵבִים 104, 3. אֶרְעָא 106, 29. בְּמַצְרִין? אִלָּא בְּאַרְצָם V. 36. כִּד הוּרִיתוֹן סֵלָא. וְתַקְפַּת בַּחוֹן מוֹתָנָא סֵלָא חֲלָסָה? אִלָּא וְתַפְרֵן בִּים מִגְפָּה עֲמֵלָא אִלָּא אֵל יְהוּה וְיָאֵר 118, 27. וְתִבֵּר עַל וְיִכְנַע 107, 12. בְּסִים עֲמֵלָא עֵרָב 119, 122. אֱלֹהָא יְהוּה אֲנַחְרָא אִלָּא? אִלָּא חֵם יִסְלָא? 129, 6. לְמוֹרְדוּתָהוֹן עֲמֵלָא? לְמַעֲנוּתָם דַּמִּין קְדָם דִּיצִין אֲתִי רוּחָא קְדוּמָא נְתִיב! בִּיה אִלָּא חֲלָסָה מִגְרִינִין אִלָּא יִגּוֹר 140, 3. דִּינִנָּא חֲלָא אֱלֹהִים 138, 1. וְאַתִּיבֵּשׁ 145, 21. בְּנִי בְּסָרָא עֲלִי עֲמֵלָא בְּשׁוֹר 145,

Ein Rückblick auf die vorhergehenden Untersuchungen ergibt folgendes Resultat. Die mangelhaften hebräischen Kenntnisse des Uebersetzers, die Willkür in der Uebertragung und die selbständige Korrektur der Vorlage, endlich der Einfluss dogmatischer Vorurtheile machen die Peschitapsalmen für die Textkritik fast werthlos. Die vielfach hervortretende Unselbstständigkeit des Uebersetzers aber stellt diese Werthlosigkeit für eine grosse Reihe von Stellen nur noch in ein deutlicheres Licht. Insbesondere beweist die Uebereinstimmung des Syrsers mit den O für sich allein Nichts für eine Verschiedenheit seines Textes von dem unsern, denn jene Uebereinstimmung charakterisirt sich durchgehends als Abhängigkeit, und zwar so, dass der Syrer entweder statt der ihm nicht verständlichen oder unrichtig scheinenden hebräischen Worte die Septuaginta einfach übersetzt, oder ihren allgemeinen Sinn ausdrückt. Die Möglichkeit einer theilweise unabhängigen Uebereinstimmung ist nicht zu leugnen, aber diese theoretische Möglichkeit wird da, wo keine anderen Zeugen vorhanden sind, praktisch fast werthlos, weil in der Regel die Kriterien fehlen, nach welchen Abhängigkeit und unabhängiges Zusammentreffen von einander gesondert werden könnten. Das Urtheil, welches Bar Hebrâyâ in sprachlicher Beziehung über die Peschita fällte, bleibt demnach aus anderen Gründen in Kraft: sie ist für die Textkritik der Psalmen אֲשֶׁר אֵלֶּיךָ.

### Hieronymus (Hi).

Das Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi ist nach der von de Lagarde<sup>1)</sup> besorgten Ausgabe zu benutzen. Der Text dieser Recension weicht sowohl von früheren Ausgaben als auch von dem des Cod. Amiat. und ihm verwandter Zeugen vielfach ab und stützt sich im Wesentlichen auf Cod. 19 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Ueber eine nahe verwandte Handschrift und über den Grund, welcher dieser

---

1) Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde. Lipsiae 1874.

Recension vor allen anderen den Vorzug giebt, habe ich an einer anderen Stelle berichtet.<sup>1)</sup>

Die Methode, welche Hieronymus bei seiner Uebersetzung befolgte, beschreibt er selbst an verschiedenen Stellen Ep. 89 ad August. IV. 2. 627: Ut scirent nostri quid hebraica veritas contineret, non nostra con finximus, sed ut apud Hebraeos invenimus transtulimus. — Praef. Comment. in Eccles.: Hoc breviter admonemus, quod nullius auctoritatem secutus sum: sed de Hebraeo transferens magis me LXX interpretum consuetudini coaptavi, in his duntaxat quae non multum ab hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Theodotionis et Symmachi. recordatus sum<sup>2)</sup> ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem nec rursus contra scientiam meam fonte veritatis amisso opinionum rivulos consectorer. — Praef. in Job.: Haec autem translatio nullum de veteribus sequitur interpretem sed ex ipso hebraico arabicoque sermone et interdum syro nunc verba nunc sensum nunc simul utrumque resonabit. — Ep. 135 ad Sunn. et Fret. II. 627. sqq.: Et hanc esse regulam boni interpretis ut *ιδιώματα* linguae alterius suae linguae exprimat proprietate... Nec ex eo quis latinam linguam angustissimam putet quod non possit verbum de verbo transferre, cum etiam Graeci pleraque vasto circuitu transferant et verba hebraica non interpretationis fide sed linguae suae proprietatibus nitentes exprimere. — Ibid. p. 639: Non debemus sic verbum de verbo exprimere ut dum syllabas sequimur perdamus intelligentiam.<sup>3)</sup>

Dass Hieronymus diese von ihm selbst aufgestellten Grundsätze wirklich befolgte, zeigt seine ganze Arbeit und braucht kaum im Einzelnen bewiesen zu werden. Dass er nicht immer buchstäblich übersetzte, sagt er selbst, doch hält er sich von sämtlichen alten Uebersetzern am treuesten an seine Vorlage. Tropus und bildliche Ausdrücke behält er bei, auch wo sie von Gott gebraucht sind, und nur vereinzelt finden sich Auflösungen 39, 6 *טפחות* breves (wie כס).

1) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1881, Heft 1. S. 105 ff.

2) An einigen Stellen auch der Quinta. S. unten.

3) Alles nach de Wette-Schrader Einleitung.

18, 32 צור fortis. V. 47 צורי deus meus. Auslassungen kleiner Worte finden sich nur ganz vereinzelt da, wo die ausdrückliche Uebertragung dem lateinischen Sprachgeist entsprechend überflüssig schien, wie 25, 2 לי bei vorhergehendem inimici mei. V. 7 אהה. 18, 34 במותי ohne Suff. (wie O). 37, 8 אך (wie O). 61, 8 מן (wie Σ). 83, 12 שיתמו ohne Suff. (wie O). 125, 4 בלבותם ohne Suff. (wie O). — Auch Zusätze sind weit seltener als bei O. 5, 11 Ende + domine (wie O). 27, 12 ne tradas me domine. 28, 2 audi domine. 49, 19 laudabunt (inquiet) te (nach Σ). 51, 3 secundum magnam misericordiam tuam (wie O). V. 20 bene fac domine. 62, 5 singuli benedicent. 146, 4 omnes cogitationes eius. — Ergänzung des Pronomens ist in der Regel durch Anschluss an O hervorgerufen. 2, 8 et dabo tibi (wie O). 19, 13 ab occultis meis (wie O). 89, 20 de populo meo (wie O). 95, 10 generatio illa (wie O). 119, 158 praevaricatores tuos. 127, 1 qui custodit eam.

Etwas häufiger sind Aenderungen der Konstruktion 5, 7 abominaberis domine (nach 7<sup>a</sup>). 20, 10 rex audi nos. 28, 5 destrues eos et non aedificabis (wie O). 30, 9 ad dominum clamabo (nach 9<sup>b</sup>). 31, 9 in manibus (für den Singular, wie O). 35, 6 lubricum (für den Plural, wie O). V. 13 לבושי induer (wie O). 46, 2 inventus es. 49, 20 intrabunt (nach 20<sup>b</sup>). 62, 9 populi. 65, 7 in virtute tua (nach 7<sup>a</sup>, wie O). 68, 12 domine dabis. 81, 17 saturavit eos (wie O). 84, 6 in corde eius (wie O). 96, 11 laetamini. 96, 13. 98, 9 ישפט iudicare. 116, 1 audies domine. 119, 130 מביך doce (wie O).

Endlich hat auch dieser Uebersetzer sich nicht ganz von dogmatischen Aenderungen frei halten können. 9, 6 perit impius (wie O). 40, 7 oblatione non indiges. 51, 14, cf. 79, 9 ישעך Jesu tui. 54, 6 בסמיך sustentans (wie OΣ). 63, 3 apparui tibi.

Auch bei der Uebersetzung des Hieronymus ist hiernach vor der Verwendung derselben für die Kritik des hebräischen Textes jedesmal zu erwägen, ob eine Abweichung in der Uebertragung wirklich auf verschiedener hebräischer Vorlage beruht. Aber ehe diese Uebersetzung überhaupt verwandt werden darf, ist noch ein weiterer Punkt zu erörtern. Wie

Hieronymus oben selbst bemerkte, hat er sich bei seiner Uebertragung hin und wieder der O und der anderen griechischen Uebersetzungen bedient. Solche Stellen aber kommen für die Kritik erst in zweiter Linie in Betracht,<sup>1)</sup> und es würde daher die Aufgabe sein, genau festzustellen, wie weit der Einfluss jener Uebersetzungen bei Hieronymus reicht. Allein, da die griechischen Uebersetzer ausser den O nur in Fragmenten erhalten sind, so kann diese Aufgabe für Aquila u. s. w. nur theilweise gelöst werden; aber auch für die O lässt sich die Forderung vollständig nur in einer neuen Ausgabe des Psalterium iuxta Hebraeos ausführen, in welcher nach de Lagarde's Angabe die entlehnten Uebersetzungen durch Kursivschrift angedeutet wären. Ich beschränke mich daher auf die Konstatirung der Thatsache selbst.

ψ 1. Entlehnt ist a) aus Psalterium Gallicanum V. 1 ganz, ausser *derisorum* für *pestilentiae* (falsche Uebersetzung der Vet. Lat. von *λοιμῶν*). V. 2 ganz, ausser *meditabitur* für *meditatur*. V. 3 *arbor transplantata iuxta rivulos aquarum quae* selbständig (aber *transplantata* nach Aquila *μεταπεφυτευμένον*); ebenso *omne quod fecerit prosperabitur* für *omnia quaecunque faciet prosperabuntur*; das Uebrige aus Psalt. Gall. V. 4 ganz entlehnt, nur dass zweites *non sic* und *a facie terrae* ausgelassen sind. V. 5 *propterea* für *ideo* und *congregatio* für *consilio*, sonst aus Psalt. Gall. V. 6 ganz entlehnt. Man sieht, der grösste Theil dieses Psalms ist nicht neu übersetzt. Anders stellt sich das Verhältniss bei schwereren Psalmen, oder solchen, in denen O und Psalt. Gall. sich allzuweit vom hebräischen Text entfernten. ψ 16 ist fast durchgängig ohne Berücksichtigung jener übertragen; mit Psalt. Gall. stimmen nur folgende Stellen überein. V. 1 *quoniam speravi in te*. V. 5 *dominus pars haereditatis meae et calicis mei*. V. 8 *ne commovear*. V. 9 *laetum est cor meum*. V. 10 ganz, ein Vers, der wegen Actor. 2, 27 nicht geändert werden durfte.

Es ergibt sich, dass Hieronymus bei richtig übertragener Vorlage des Psalterium Gallicanum und bei dog-

1) de Lagarde, a. a. O. p. IX.



matisch wichtigen Stellen eine Neuübersetzung häufig nicht für angezeigt hielt, und dass er anderseits, wo er eine ungenügende und falsche Uebertragung vorfand, sich nicht scheute, eine von der im kirchlichen Gebrauch verwendeten ganz unabhängige Uebertragung herzustellen.

b) Nach Aquila. <sup>1)</sup> 7, 13 **אם לא ישוב** τῷ μὴ μετανοοῦντι *non convertenti*. 16, 1 **מכתם** τοῦ ταπεινόφρονος καὶ ἀπλοῦ *humilis et simplicis* (so immer). 28, 3 **דביר** χρηματιστήριον *oraculum*. 37, 26. 119, 29 **חונן** δωρεῖται *donat*. 38, 9 **נפוגתי** ἐξένηψα *evigilavi*. 42, 2 **כאיל תערג** ὡς αὐλὼν πεπρασιασμένος *sicut areola praeeparata*. V. 11 **ברצח בעצמותי** ἐν τῷ φονεῦσάι με ἐν ὀστέοις μου *cum me interficerent in ossibus meis*. 45, 13 **ובת צר** καὶ θυγάτηρ ἰσχυροῦ *et filia fortissimi*. 48, 3 **יפה נוף** καλῷ βλαστήματι *specioso germine*. V. 6 **נחפזו** ἐθαμβήθησαν *admirati sunt*. V. 8 **קרים** καύσωνος *uredinis*. 50, 11 **ויוז** καὶ παντοδαπία *et universitas*. cf. 80, 14 **παντοδαπόν** *et omnes bestiae*. 50, 20 **דפי** ψόγον *obprobrium*. 60, 10. 108, 10 **עלי פלשת התרועעי** ἐπ' ἐμὲ Φυλιστιαία ἡταιρίσατο *mihi Palaestina foederata est*. 62, 4 **תהותהו** ἐπιβουλεύετε *insidiimini*. 66, 11 **מועקה** τρισμόν *stridorem*. 68, 14 **בין שפתים** μεταξὺ τῶν ὁρίων *inter medios terminos*. 68, 28 **רדם** ἐπικρατῶν αὐτῶν *continens eos*. 74, 4 **מועדך** τῆς συνταγῆς σου *pacti tui*. 80, 6 **שליש** τρισσόν\* *tripliciter*. 105, 31 **ערב** πᾶμμικτος *musca omnimoda* (78, 45 *omne genus muscarum*).

Aus dieser Uebersicht, zu der im Apparat andere Stellen hinzukommen, ergiebt sich zugleich, dass Hieronymus den Aquila nicht immer wörtlich übersetzte, sondern theilweise deutete.

c) Nach Symmachus. 7, 1 **שגיון** ὑπὲρ ἀγνοίας *pro ignorance*. V. 15 **והרה** καὶ κνήσας *et concepto (dolore)*. 11, 3 **השתות** οἱ θεσμοί *leges*. 30, 6 **ברצונו** ἐν τῇ διαλλαγῇ αὐτοῦ

1) Aus Aquila und Symmachus führe ich an dieser Stelle grösstentheils nur solche Uebertragungen an, bei denen es von vornherein klar ist, dass sie denselben hebräischen Text wie wir vor sich hatten. Diese Stellen werden daher auch im Apparat nicht weiter berührt. Die mit einem Sternchen (\*) bezeichneten Stellen sind Konjekturen Field's nach dem hexaplarischen Syrer.

*in repropitiatione eius.* 31, 10 עָשָׂה ἐθολώθη *caligavit.* V. 11  
 יָשָׁר עֲרֹוֹתֵיָאֶסָאֵן *contabuerunt.* V. 14 מִגִּיר מִסְבִּיב *congregationem in circuitu* (beide). 32, 6 מֵצֵא לַעֵת קַיְרֹוֹן עֲרֹוֹן  
*tempus inveniens.* 32, 6 לִשְׁתָּה רַק ὥστε ἐπικλύζοντα *ut cum inundaverint.* 35, 14 כָּרַע ג' ὡς πρὸς ἐταῖρον ὡς πρὸς ἀδελ-  
 φὸν ἀνεστράφη *quasi ad amicum quasi ad fratrem meum sic ambulabam.* V. 15 נִכְיִם πλῆκται *percutientes.* V. 16 בַּחֲנִפִּי  
 לַעֲנִי מַעֲרָג ἐν ὑποκρίσει φθέγμασι πεπλασμένοις *in simulatione verborum fictorum.* 37, 7 מִזְמוֹת א' ἐνθυμείται\* *quae cogitat.*  
 49, 3 אִישׁ וְשֵׁם דָּרַךְ οἱ υἱοὶ ἐκάστου ἀνδρός *filii singulorum.* 50, 23 וְשֵׁם דָּרַךְ  
 εὐτάκτως ὁδεύοντι *et qui ordinate ambulat.* 55, 15 אֲשֶׁר יַחְדָּו ג' οἱ ὁμοῦ ἐγλυκάναμεν ἀπόρρητον. Σ  
 οῖτινες ἐκοινολογούμεθα γλυκεῖαν ὁμιλίαν *qui simul habuimus dulce secretum.* V. 22 לָבוּ וְקָרַב פּוֹלֵמַי דֵּה הָאֲרָמָא  
 עֲרֹוֹן *pugnat autem cor illius.* 58, 10 בָּטָרָם יִבְיָנוּ ג' πρὶν ἢ  
 ἀύξηθῶσιν αἱ ἄκανθαι ὑμῶν *autequam crescant spinæ vestrae.* 59, 8 שְׁמַע כִּי מִי שָׁמַע ὡς οὐδενὸς ἀκούοντος  
*quasi nemo audiat.* 60, 10 ἐπὶ τὴν Ἰδουμαίαν ἐπιβήσομαι τῷ ὑποδήματί  
 μου *super Idumaeam incedam calciamento meo.* 61, 3 בָּצָר מִמֶּנִּי תִנְחַנִּי  
 יְרוֹם ὅταν στερεὸς κατεπαίρεται μου ὁδηγήσεις *me cum fortis elevabitur adversum me tu eris ductor meus.*  
 62, 10 מִהַבֵּל מַטַּאִיוֹנִי מַהֲבֵל *fraudulenter agunt.* 73, 4 כִּי אֵין  
 חֲרָצְבוֹת ὅτι οὐκ ἐνεθυμοῦντο περὶ θανάτου αὐτῶν *στερεὰ γὰρ ἦν τὰ πρόπυλα αὐτῶν quod non recogitaverint de morte sua et firma sint vestibula eorum.* 73, 21 כִּי יִתְחַמֵּץ  
 סֻנְיָא דֵּה חַמְצָא *quia contractum est.* 74, 3<sup>a</sup> τὸ ὑψωμα τῶν ποδῶν σου ἡφανίσθη εἰς νίκος *sublimitas pendum tuorum dissipata est usque in finem.* 87, 4 רַחֲבָא  
 הִפְרִיחָא *superbiae.* 119, 112 לַעֲוֹן עֲקָב εἰς μισθαποδοσίαν  
 αἰώνιον\* *propter aeternam retributionem.* V. 120 סָאֵר ὁρῶ-  
 τριχεῖ *horripilavit.* 139, 12 כַּחֲשִׁיכָה כְּאוֹרָה ὅμοιον τὸ σκότος  
 καὶ τὸ φῶς αὐτῆς *similes sunt tenebrae et lux.* V. 16 גַּלְמִי  
 ἀμόρφωτόν με *informem adhuc me.* 140, 11 בַּמַּהֲמֹוֹת εἰς  
 βοθύνους *in foveas.*

d) Theodotion scheint wenig benutzt zu sein, da er sich in der Regel an O anschliesst. 58, 9 חָזָו בַּל οὐκ εἶδεν *quod non vidit.*

e) Nach Quinta. 56, 8 לִמְרָא עַל אֵין ὑπὲρ τοῦ μὴ εἶναι

διασωσμένον αὐτοῖς *quia nullus est salvus in eis.* 139, 15  
 רקמתי יִצְיִיכֹן סִיחִינָה *imaginatus sum.* 146, 8 פִּקְדֵּי פֶּה *φωτίζει*  
*inluminat.*

### Das Targum (כ).

Für die Verwendung des Targums bei der Textkritik der Psalmen kann die Ausgabe de Lagarde's<sup>1)</sup> aus dem Grunde nicht als sichere Grundlage dienen, weil der kritische Apparat fehlt. Derselbe würde durch Vergleichung von Ausgaben und Handschriften einen grossen Umfang gewinnen ihn herzustellen fehlen mir die Mittel. Der Text der Biblia regia ist etwas kürzer als der bambergischeenthält eine; Anzahl offener Fehler desselben nicht, scheint aber nach dem masoretischen Text korrigirt zu sein. Wenn daher einmal eine kritische Ausgabe nach Analogie des Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi vorliegen wird, mag dieselbe in vollkommener Weise als jetzt möglich ist, für die Textkritik verwandt werden. Mich hierdurch ganz von der Benutzung des Targums abhalten zu lassen schien mir trotzdem nicht angezeigt; ich musste mich aber damit begnügen, unter Benutzung von de Lagarde's Text hier und dort die Regia zu Rathe zu ziehen, doch nur da, wo dies für die Rekonstruktion des hebräischen Textes von Wichtigkeit war.

Die chaldäische Uebersetzung der Psalmen ist viel freier und doch in anderer Hinsicht in der Wiedergabe der hebräischen Vorlage viel treuer als der Syrer. Zunächst ist die Uebertragung ausschliesslich nach dem hebräischen Grundtext gemacht, ohne Benutzung anderer Uebersetzungen. Allerdings scheinen ganz vereinzelte Berührungen mit O vorzuliegen; allein in Wirklichkeit fand כ an solchen Stellen entweder einen vom MT abweichenden hebräischen Text vor, vgl. zu 118, 12; oder er trieb dieselbe Exegese wie O vgl. zu 2, 12. Wenn 16, 1 מִכְתָּם סְתֵי־לֹגֶרָא גִלְפָּא תִרְיָא nicht auf dieselbe Ursache zurückzuführen ist, so mag hier eine spätere Korrektur vorliegen, was um so wahrscheinlicher ist, als auch

1) Hagiographa Chaldaice, Lipsiae 1873. Die Psalmen sind hieraus mit Erlaubniss des Herausgebers wieder abgedruckt in Psalterium tertraglottum von Dr. E. Nestle 1877.

60, 1 מכרך ורשלים ursprünglichliches פרשנן (so an allen anderen Stellen) verdrängt zu haben scheint. Vgl. AHi ταπεινοῦ τελείου.

Von der Willkür in der Vertauschung von Numerus und Person, wie sie bei ס hervortrat, finden sich bei כ nur ganz vereinzelte Spuren; so wenn er 23, 1, um dem Psalm zum Zwecke des Gemeindegottesdienstes eine grössere Allgemeinheit und Objektivität zu geben, die Konstruktion ändert und übersetzt *dominus qui pavit populum suum in deserto, non deest eis quicquam*; oder 42, 7 *propterea recordabuntur tui qui habitant ad ulteriorem ripam terrae Jordanis*. — Auch ergänzt er der Deutlichkeit halber hin und wieder das Suffix, aber lange nicht so häufig wie Oס, auch seltener als Hi. Von den willkürlichen Aenderungen und Verkürzungen des Syrsers hat er sich ganz frei gehalten, und auch in seinen Umschreibungen ist das schwierige Wort des hebräischen Textes in der Regel noch wiederzuerkennen. Die hebräische Sprache versteht er, wie sich erwarten lässt, unendlich viel besser als ס, auch besser als O, und wo er unsicher ist, begeht er keine Gewaltstreiche, wie ס so oft, sondern legt die verschiedenen Auffassungen zur Auswahl vor.

In Bezug auf Umschreibungen, von denen sich der Syrer verhältnissmässig frei hielt, nimmt sich כ nun freilich ausserordentlich grosse Freiheit, besonders bei schweren Psalmen und da, wo seine dogmatischen Anschauungen ihm wörtliche Uebertragung verboten. Er giebt ein Wort durch zwei wieder, von denen das erste oft den eigentlichen, das zweite den übertragenen Sinn ausdrückt. 8, 2 אדיר *excelsum et laudabile*. 73, 12 השגרו היל *assecuti sunt robur acquisiverunt divitias*. In diesen sehr häufig vorkommenden doppelten Uebersetzungen verbirgt sich zuweilen eine zweite Lesart, vgl. den Apparat. — Zur Verdeutlichung ergänzt כ oft Worte, welche zum Theil den Sinn der dichterisch gedrungenen Sprache richtig wiedergeben, zum Theil aber auch eigenthümlich beschränkte Auffassung und engen Horizont des Uebersetzers bekunden. 2, 2 על י"ד ג' *ut deficient a domino et certent cum Messia eius*. V. 6 על ציון *et constitui eum super Sion*. 2, 3 die direkte Rede wird angekündigt durch *dicunt*; dies sehr



oft. 7, 12 זֵעִם + *adversum impios*. V. 13 יִשׁוּב + *ad timorem eius*. V. 14 לְדֹלְקִים + *iustos*. 13, 4 inlumina oculos meos + *lege tua*. 36, 3 לְשֹׁנָא + *doctrinam*. Beliebt sind auch Deutungen und Ergänzungen aus der alten Geschichte .vgl. 18, 26. 27 *cum Abraham, qui repertus est pius coram te multiplicasti pietatem, et cum semine eius Isaac, qui fuit perfectus in timore tuo, perfecisti verbum voluntatis tuae; cum Jacob, qui ambulavit in puritate coram te — elegisti filios eius de cunctis populis et segregasti semen eius ab omni profano. Cum Pharaone et Aegyptiis, qui cogitaverunt cogitationes malas adversum populum tuum Israhel — conturbasti eos in cogitationibus.* — Während in diesen Ergänzungen das betreffende hebräische Wort doch grösstentheils genau übersetzt ist und nur einen Zusatz erfahren hat, zeigen andere Stellen schon freiere Umschreibungen. 2, 7 *dilectus sicut filius patri tu mihi mundus es ac si hodie creavissem te.* 4, 6 זָבַחוּ זִבְחֵי צֶדֶק *domate concupiscentias vestras et reputabitur vobis quasi sacrificium iustitiae.* 22, 21 מִחֶרֶב *ab eis qui occidunt gladio.* 72, 7 עַד בְּלִי יָרָה *donec exstinguantur* (vgl. O) *qui colunt lunam.* — Sehr geflissentlich löst er Bilder auf. 18, 17 יִמְשְׁנֵי מִמִּים רַבִּים *et eripuit me de populis plurimis* vgl. 69, 2 מִים *castra peccatorum*. Dass die Himmel reden können, vermag seine Phantasie nicht zu erfassen; er übersetzt daher 19, 2 *qui suspiciunt coelum enarrant gloriam domini et opera manuum eius adnuntiant qui speculantur in aëra*, vgl. 69, 35 *laudent eum angeli coeli et qui inhabitant terram.* 49, 3 sind ihm Reiche und Arme *mundus et profanus* u. s. w.

Diese prosaische Exegese, welche dem Flügel des Dichters nicht mehr zu folgen vermag, übt besonders da ihren Einfluss aus, wo Aussprüche über göttliches Wesen oder Thun zu übersetzen sind. Aus Scheu, die göttliche Majestät zu verletzen, werden die kräftigen Ausdrücke des Dichters abgeschwächt und die Plastik des Originals zeigt in der Uebertragung die Blässe des Gedankens. 5, 7 יִרְחַק [יִתְעַב] *irruisti ne habitarentur*. 7, 13<sup>b</sup> *arcus eius intentus et paratus* (um keine entwürdigende Thätigkeit von Gott auszusagen). 10, 14 נִשָּׂא יָדָדָה *notum est apud te*. 10, 12 נִשָּׂא יָדָדָה *confirma iusiurandum manus tuae.* 10, 15<sup>b</sup> *requirantur im-*



*pietates eorum nec reperiantur.* 39, 14 *הַשֵּׁעַ ג' dimitte me et abibo.* 44, 24 *חִישָׁן eris sicut homo dormiens.* 50, 12 *אם ארעב si venerit tempus oblationis jugis.* Vgl. V. 13 mit Verkehrung des ursprünglichen Sinnes: *inde a die destructionis domus sanctuarii non accepi carnem immolationis pinguium et sanguinem hircorum non fuderunt sacerdotes coram me.* 65, 7<sup>a</sup> *qui praeparat cibaria ibicibus montium.* Hierher gehört, dass 8, 6 *אלהים* durch *angeli* wiedergegeben wird (wie *Ос*), dass 11, 4 nicht Jhvh. in seinem heiligen Tempel ist, sondern sein Wort; ebenso 14, 5 *verbum domini in generatione iustorum.* 16, 8 *posui verbum domini in conspectu meo semper.*

Diese Substituierung des Wortes Gottes an die Stelle Gottes selbst ist theologisch äusserst interessant, kann jedoch hier, wo es nur darauf ankommt, zum Zweck der Textkritik die Methode des Uebersetzers festzustellen, nicht eingehender untersucht werden. Es ist nur noch zu bemerken, dass die Bezeichnungen Gottes als eines Felsen, einer Burg, eines Rettungshornes ängstlich gemieden und durch mehr oder minder freie Umschreibung wiedergegeben werden. Nur das Prädikat *מִיָּן* macht sonderbarer Weise hiervon eine Ausnahme und wird wörtlich durch *חֵרֶסָא* übersetzt. Nach diesem System lautet z. B. 18, 3 in der Uebersetzung: *dominus fortitudo mea et fiducia mea et liberans me, Deus qui complacuit sibi in me; adduxit me ad timorem suum; scutum meum quoniam a praesentia eius datur mihi fortitudo et salus super inimicos meos, fiducia mea.* V. 11 *et apparnit in robore suo super Cherubim veloces et adduxit potentiam super alas turbidinis.*

Es ist klar, dass auf diese Weise gerade die echt dichterischen Stellen ihre eigenthümliche Färbung vollständig einbüßen und dass ihre Schönheit in der Uebertragung kaum wiederzuerkennen ist. So charakteristisch dies für die Zeit ist, in welcher die Uebersetzung entstand, und so wenig angenehm dieser nüchterne Rationalismus berührt, so ist doch auf der anderen Seite nochmals darauf hinzuweisen, dass für unsern Zweck, nämlich für die Prüfung des dem Chaldäer vorliegenden hebräischen Textes, hierdurch kein sonderlicher Nachtheil herbeigeführt worden ist. Bei einiger Uebung ist

es nicht schwer, festzustellen, welche Lesart jene Paraphrasen bezeugen. Auch darf nicht vergessen werden, dass diese umschreibende Uebersetzung nur an verhältnissmässig wenigen Stellen überwuchert, nämlich da, wo theologische Aengstlichkeit ihren Einfluss übte, wie  $\psi$  18.45, oder wo Kürze, Knappheit und Dunkel der hebräischen Diktion eine wörtliche Uebersetzung unverständlich zu machen drohten. — Wo es nöthig scheint, wird im Apparat selbst auf anderes hierher Gehöriges Rücksicht genommen werden.

---

Für die Uebersetzungsmethode von Aquila (A), Symmachus ( $\Sigma$ ), Theodotion ( $\Theta$ ), der Quinta (E), Sexta (S), Septima (Z) u. s. w. ist auf die Untersuchungen Field's in den Prolegomena zu verweisen.

(Fortsetzung folgt.)

# Das Problem des ersten johanneischen Briefes in seinem Verhältniss zum Evangelium.

Von

Prof. Dr. **H. Holtzmann.**

4.

## Die Frage nach der Echtheit.

Gleichzeitig mit unseren drei Artikeln brachten die „Theologischen Studien aus Württemberg“ (II, 1881, S. 186f.) eine Arbeit über „das Verhältniss zwischen dem Evangelium Johannis und den johanneischen Briefen“ von F. Roos, welche sich mit jenen insofern berührt, als die oben (S. 144) besprochene, aber zurückgewiesene Möglichkeit, alle sachlichen Differenzen beider Schriftstücke auf die Verschiedenheit des Standpunktes, welchen der Verfasser einnimmt, zurückzuführen, zum Fundamente einer Beweisführung erhoben wird, die nicht bloss auf die Identität des beiderseitigen Verfassers, sondern geradezu auf die Abfassung auch des Briefes durch den ephesinischen Johannes selbst, also nach traditioneller Annahme durch den Apostel, gerichtet ist. Zugegeben werden nämlich theils kleine Verschiedenheiten in der Handhabung der Worte und Ausdrücke, wie dass *αἰρεῖν* Joh. 1, 29 (36) Tragen, 1. Joh. 3, 5 Wegnehmen heisst (S. 201), theils die durchgehende Differenz der abstrakten und begrifflichen Rede-weise des Briefes gegenüber der farbigen und bilderreichen Sprache des Evangeliums (S. 198). Es sind namentlich die Begriffe *φῶς* und *ζωή*, welche im Briefe die ganze Aus-führung beherrschen, im Evangelium aber nur an einzelnen

Stellen bedeutsamer hervortreten (S. 193), und zwar so dass sie nur im Prolog an den theoretischen Ton des Briefes erinnern, sonst aber durch ihre Beziehung auf Heilung des Blindgeborenen hier, auf Auferweckung des Lazarus dort eine viel weitergehende Bedeutung erlangen (S. 199f.). Daraus wird geschlossen, dass im Briefe wie im Prologe der Evangelist das Wort führe und seine allgemeinen Schlüsse ziehe aus den im Evangelium sachlich authentisch, wenn auch dem Ausdrücke nach vielfach frei wiedergegebenen Reden Jesu (S. 202. 206). Gerade aus dem bei aller Uebereinstimmung auch wieder mannigfach ungefügten Verhältnisse, in welchem Evangelium und Brief zu einander stehen, ergibt sich für unseren Kritiker somit um so schlagender die Echtheit beider. Eben unter dieser Voraussetzung, und nur unter ihr, „stehen Evangelium und Brief in einem ganz naturgemässen Verhältniss zu einander“ (S. 206). Die Reden Jesu im Evangelium verwandeln sich in die Betrachtungen des Briefstellers, „indem sie theils aus der bildlichen Form in eine unbildliche, theils aus der konkrete Beziehungen enthaltenden in eine mehr prinzipielle allgemeine Fassung gebracht worden sind“ (S. 203). „Die Briefe Johannis und die Ausführung im Prolog zeigen, wie derselbe Verfasser das Lebensbild Jesu nach dieser von ihm besonders aufgefassten Seite sich innerlich angeeignet, seine Erkenntniss davon denkend verarbeitet, formal weiter gebildet und davon die Anwendung für die Bedürfnisse und Verhältnisse der christlichen Gemeinde gemacht hat“ (S. 207). Aber auch die Verschiedenheiten in der Christologie selbst erklären sich ganz von selbst „daraus, dass das Evangelium in die Vergangenheit, das Erdenleben Jesu Christi zurückversetzt, die Briefe aus dem gegenwärtigen Stande der Christengemeinde heraus, wie er durch die Erhöhung Christi geworden ist, reden“ (S. 197). Daher dort Alles göttlich und menschlich zugleich, hier der Eindruck des Göttlichen überwiegend ist (S. 196. 204 f.)

Das Alles ist nicht neu, wie zunächst eine gedrängte Uebersicht über die Kritik unseres Briefes erweisen wird. Derselben lag von vornherein eine Doppelfrage zur Beantwortung vor: erstens ob der Briefsteller der Evangelist,

zweitens ob er auch der Augenzeuge, der Apostel, überhaupt der noch bis um die Wende des Jahrhunderts in Ephesus lebende Johannes ist. Es zerfällt somit die Geschichte der Kritik des Briefes in drei Stadien, insofern zuerst von der zugestandenen Echtheit des Evangeliums aus gegen die Echtheit des Briefs (ältere Theologen), dann von der zugestandenen Identität der Verfasser gegen die Echtheit beider Schriften (Bretschneider) argumentirt, endlich aber geradezu die Existenz eines zweiten Pseudo-Johannes behauptet wurde (die Tübinger).

Nachdem Joseph Justus Scaliger erstmals alle drei Briefe dem Apostel Johannes abgesprochen hatte, gingen Samuel Gottlieb Lange,<sup>1)</sup> Horst<sup>2)</sup> und Cludius<sup>3)</sup> speziell von der Ansicht aus, der Verfasser des Briefes habe den Evangelisten nachahmen wollen. Den Beweis dafür fand man in dem behaupteten Mangel an allem individuellen und okalen Gepräge, womit die Eigenthümlichkeit unseres Schriftstückes verkannt, und der Maassstab der paulinischen Briefe vorschnell an dasselbe angelegt war. Daneben wollte man, wie später auch Eichhorn und Ewald, Spuren von Altersschwäche im Briefe finden. Aber das scheinbar Tautologische gehört überhaupt zur johanneischen Schreibart (vgl. S. 130), und wer hätte denn darauf ausgehen sollen, gerade den altersschwachen Johannes nachzuahmen, wer es vermocht, sich in seine Altersschwäche glücklich hineinzuphantasiren?

Nachdem diese älteren Zweifel von C. F. Fritzsche, Bertholdt und Lücke mit leichter Mühe beseitigt worden, richtete Bretschneider<sup>4)</sup> seine aus der Kritik des vierten Evangeliums bekannten Angriffe auch gegen den Briefsteller. Hauptargument ist auch hier die 1. Joh. 1, 1—3 vorausgesetzte Logoslehre. Wie sie so führe gleichfalls schon an den äussersten Rand des apostolischen Zeitalters der Kampf gegen den Doketismus. Ausserdem sei der Verfasser des

1) Die Schriften Johannes, des vertrauten Schülers Jesu, III, 1797, S. 4 f.

2) Henke's Museum für Religionswissenschaft, I, 1803, S. 66. 87.

3) Uransichten des Christenthums, 1808, S. 52 f.

4) Probabilia, 1820. S. 166 f.



ersten Briefes identisch mit dem des zweiten und dritten. Dieser aber nenne sich Presbyter. Ihm, dem Presbyter, schrieben daher ausser dem Genannten auch Paulus und Andere den Brief zu.

Nachdem Weber (1823) und Lücke (1825) gegen Bretschneider's Behandlungsweise des Briefes geschrieben hatten, sprach De Wette schon 1826 wieder den Zweifeln an der Echtheit desselben jegliche Bedeutung ab.<sup>1)</sup> Ausserdem verrieth sich auch hier das eingeschüchterte kritische Bewusstsein in dem Hervortreten von Theilungshypothesen, die sich an Christ. Herm. Weisse's Bearbeitung der Evangelienfrage anschlossen. Diesem Gelehrten, mit welchem auf dem betreffenden Punkte Tobler<sup>2)</sup> mannichfach, Freytag<sup>3)</sup> fast ganz übereinstimmt, stand nämlich der erste johanneische Brief unantastbar fest, und von seiner Grundlage aus suchte er eine Scheidung von Echtem und Unechtem im Evangelium durchzuführen.<sup>4)</sup> Es ist somit lediglich eine, von entgegengesetztem, nämlich rein apologetischem Standpunkte unternommene Modifikation eines schon dagewesenen Experimentes, wenn heute Roos ebenfalls vom Briefe ausgeht, um im Evangelium zwar nicht Johanneisches und Unjohanneisches schlechtweg, aber doch die persönliche Dogmatik des Johannes und die Christustradition, deren Träger er war, auseinanderzuhalten. Es ist jetzt nicht unsere Absicht zu wiederholen, was gegen eine derartige Verwendung des Briefes schon Lücke<sup>5)</sup> und Hilgenfeld<sup>6)</sup> bemerkt haben, wie wir uns hier überhaupt auf die grosse Johannesfrage selbst in keiner Weise einlassen können. Begreiflicher und einfacher fand man es, wenn doch einmal die zwei

1) Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung, II, S. 332.

2) Die Evangelienfrage im Allgemeinen und die Johannesfrage insbesondere, 1858, S. 125.

3) Die heiligen Schriften des N. T. 1861, S. 284f.

4) Evangelische Geschichte, 1838, I, S. 96f., II, S. 183f.; Philosophische Dogmatik, I, 1855, S. 152f.; Die Evangelienfrage, 1856, S. 16f. 111f. 127.

5) Commentar über die Schriften des Evangelisten Johannes, 3. Aufl. I, S. 141f.

6) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1859, S. 411f. 424f.

Schriften unter zwei Verfassern vertheilt werden sollten, jedem derselben eine ganze zuzutheilen. Diess der Standpunkt von Baur,<sup>1)</sup> Planck,<sup>2)</sup> Volkmar,<sup>3)</sup> Strauss,<sup>4)</sup> auch von Davidson<sup>5)</sup> und Hoekstra, welcher im Briefe eine nachträgliche Korrektur des Logosgedankens, ein Gegengewicht gegen die christologische Spekulation des Evangeliums erblickte.<sup>6)</sup> Trat er damit auf die Seite des Begründers der Tübinger Schule, welcher stets die Priorität des Evangeliums vor dem Briefe behauptet hatte, so wollte Hilgenfeld umgekehrt im Briefe den Uebergang von der Apokalypse zum Evangelium nachweisen, ja er ist von seiner ursprünglichen Ansicht, wonach zwei Verfasser anzunehmen,<sup>7)</sup> zuletzt zu der Voraussetzung eines einzigen Pseudojohannes vorge-schritten,<sup>8)</sup> während umgekehrt Zeller, der zuerst wie K. R. Köstlin<sup>9)</sup> und Georgii<sup>10)</sup> letztere Position eingenommen hatte,<sup>11)</sup> später die Einheit mit der Zweiheit vertauschte,<sup>12)</sup> wie diess dem Verfasser gegenwärtiger Artikel ebenfalls begegnet ist.<sup>13)</sup>

Indem wir bezüglich des Prioritätsstreites auf VII, S. 700 und bezüglich des Identitätsstreites auf VIII, S. 128 verweisen, wo der Stand beider Fragen genauer bezeichnet ist, begnügen wir uns bezüglich des Streites über die Echtheit in dem engeren Rahmen, darin sich unsere Abhandlung bewegt, da-

---

1) Kritische Untersuchungen über die Evangelien, 1847, S. 350. Theol. Jahrbücher, 1848, S. 293 f. 1857, S. 315 f.

2) Ebend. 1847, S. 468 f. 473.

3) Religion Jesu, S. 415.

4) Leben Jesu, 1864, S. 63.

5) Introduction to the study of New Testament, 2. ed. 1882, II, S. 235 f.

6) Theologisch Tijdschrift, I, 1867, S. 137 f. Vgl. S. 150. 168 f.

7) Theol. Jahrb. 1855, S. 471 f. Evangelium und Briefe Joh. 1849, S. 322 f. Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1859, S. 426 f.

8) Einleitung in das N. T. S. 682 f. 737 f.

9) Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Joh. 1843, S. 3 f.

10) Theol. Jahrbücher, 1845, S. 9.

11) Ebend. 1842, S. 81 f. 89. 700 f. ist diess stillschweigend vorausgesetzt.

12) Ebend. 1845, S. 78 f. 588 f. 1847, S. 137.

13) Bibel-Lexikon, III, 1871, S. 350 f.

mit, die Unlösbarkeit aller sog. Einleitungsfragen für den traditionellen Standpunkt zu behaupten.

Zunächst hat man unter Voraussetzung der apostolischen Echtheit von Evangelium und Brief sich bemüht, die Entstehungsverhältnisse des letzteren klarzulegen. Diejenigen, welche eine mit dem Evangelium gleichzeitige Abfassung vertheidigen (S. 152), nehmen in der Regel auch die gleiche Oertlichkeit für Abfassung beider Schriften an, nämlich Ephesus. Nur Wenige folgen einer anderen Tradition, und lassen Evangelium und Brief etwa um 95 in Patmos geschrieben sein, weil Johannes im 14. Jahre des Domitian dahin verbannt war.<sup>1)</sup> Hug findet diese Lokalität insonderheit darum passend, weil der Verfasser im zweiten und dritten Brief sagt, er wolle nicht mit Tinte und Papier schreiben. Hieraus schliesst dieser Gelehrte auf einen Mangel an Schreibmaterial auf jener öden Insel.<sup>2)</sup> Aber abgesehen von den Voraussetzungen, welche hier bezüglich der Apokalypse mit unterlaufen, und davon, dass die Gleichzeitigkeit des ersten Briefes mit dem zweiten und dritten blosser Behauptung ist, sagt der Verfasser von 2. Joh. 12; 3. Joh. 13 nicht, er könne nicht mehr schreiben, sondern er wolle nicht. Auch hätte er dann, trotz des Papiermangels, in Patmos richtig alle seine Werke geschrieben. Warum denn keins auf dem Kontinent, wo er wenigstens Tinte und Papier genug hatte? Da der erste Brief überdiess keine Andeutung über irgend welche bedrängte Lage giebt, hält man jetzt gemeinhin dafür, dass er entweder von einer Missionsreise aus nach Ephesus oder lieber von Ephesus aus als encyklisches Schreiben an mehrere, dem Verfasser befreundete Gemeinden Kleinasiens gerichtet sei.<sup>3)</sup> Auch Neander nennt ihn ein „Cirkular-Pastoral-schreiben“.<sup>4)</sup> In der That hat dieser Brief mit allen katholischen einen encyklischen Charakter gemein, mit welchen

---

1) Hug, Ebrard, Haupt, S. 314f.

2) Einl. in das Neue Test. 3. Aufl. II, S. 259f.

3) Feilmoser, Maier, Huther, Braune, Rothe, Bleek, S. 686. Beides zusammen bei Guericke: Neutestamentliche Isagogik, 3. Aufl. S. 470.

4) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 5. Aufl. S. 490.

er ohnediess schon die nachpaulinische Zeit und den polemischen Zug gegen den Antinomismus theilt.

Gleichwohl soll er noch in das apostolische Zeitalter gehören; man wollte in der „letzten Stunde“ (2, 18) eine Anspielung auf das Ereigniss vom Jahre 70 finden.<sup>1)</sup> Aber die Johanneische Eschatologie steht breits ausserhalb aller Beziehungen zur Zerstörung Jerusalems, und nach demselben Kanon müssten auch die Pastoralbriefe (1. Tim. 4, 1; 2. Tim. 3, 1) sich auf die Zerstörung Jerusalems beziehen. Dass letztere speziell im Brief gar nicht erwähnt wird, war für Andere, die einer entgegengesetzten Schlussweise huldigten,<sup>2)</sup> Grund zu gleichen Annahmen. Aber das Judenthum liegt eben überhaupt weit hinter der johanneischen Schriftstellerei. Die meisten Apologeten lassen den Brief daher mit Guericke<sup>3)</sup> erst gegen die Neige des Jahrhunderts entstanden sein, als ein Vermächtniss an die christliche Umgebung des Johannes, welcher dieselbe darin mit einer letzten schriftlichen Anrede bedacht habe, in die er alle beweglichen und erfassenden Gewalten des Evangeliums zusammenfassen wollte: eine Aufstellung, welche immerhin vor der Annahme gleichzeitiger Entstehung beider Schriften Vieles voraus hat (vgl. S. 152), aber in dem Augenblicke unhaltbar wird, da die Differenz der Gedankenwelt in ihrem ganzen, nicht etwa bloss in dem von Roos angenommenen Umfange zum Bewusstsein gekommen ist (S. 139f.). Als Zeit der Abfassung giebt neuestens Davidson etwa 130 an.<sup>4)</sup>

Den Leserkreis hat schon die alte Kirche seit Clemens von Alexandrien dahin bestimmt, dass sie den Brief als einen katholischen, d. h. als eine Schrift fasst, die sich in Briefform an die ganze Kirche richtet. „Angeredet ist die Gesamtheit der kirchlich Gläubigen ohne irgend welche Beschränkung. Diese Annahme allein entspricht der losen Briefform, wie dem Inhalte des Schriftstücks etc. Dennoch hat es nicht

1) Grotius, Hammond, Lange, Michaelis, Hänlein. Dürsterdieck: Die drei johanneischen Briefe, I, S. CIII.

2) Ziegler, Fritzsche, Henke's Museum, III, 1, S. 109f.

3) S. 472f.

4) S. 244.

an Versuchen gefehlt, spezielle Leserkreise ausfindig zu machen, wobei es schon um der Verbindung des Briefes mit den Evangelium, dann auch um seines ersten Hervortretens bei Polykarp und Papias, endlich um der darin bekämpften Gnosis willen, am nächsten lag, an Kleinasien zu denken, sei es an eine einzelne Gemeinde wie Ephesus (Hug), sei es an einen ganzen Kreis von Gemeinden (Lücke und Davidson),<sup>1)</sup> sei es an alle (Huther). In Wahrheit führen die erwähnten Motive nur auf eine Abfassung in Kleinasien; angeredet aber wird die ausserkleinasiatische Christenheit, welcher im Briefe das vierte Evangelium und seine Gedankenwelt annehmbar gemacht werden soll (S. 145. 340 f.).

Als einfach veraltet und schon um der Schlusswarnung willen unmöglich (vgl. S. 335) dürfen ohne Weiteres die Hypothesen bezeichnet werden, welche den Brief an Judenchristen gerichtet sein liessen, die man entweder in Syrien überhaupt,<sup>2)</sup> in Palästina insbesondere<sup>3)</sup> oder in Parthien<sup>4)</sup> suchte. Letztere Hypothese, welche in besonders abenteuerlicher Form bei Paulus Vertretung fand<sup>5)</sup>, ist zwar an sich hinfällig — was sollte ein griechischer Brief dort ausrichten? —, gründet sich aber auf die seit Augustinus (Quaest. evang. 2, 39) vielfach in der abendländischen Kirche wiederkehrende Aufschrift ad Parthos. Dieselbe hängt nach herkömmlicher Meinung mit *παρθένος* zusammen und soll sich nach Gieseler<sup>6)</sup> und Lücke<sup>7)</sup> auf den bei Epiphanius, Augustinus u. s. w. begegnenden jungfräulichen Charakter und Beinamen seines Verfassers beziehen, nach Hilgenfeld<sup>8)</sup> dagegen Verstüm-

1) Wolf (Commentar S. 3) denkt an die sieben Apok. 1, 11.

2) Zuletzt so Wittichen: Der geschichtliche Charakter, S. 71.

3) Benson: Paraphrases and notes on the three epistles of St. John, 1749.

4) Von Grotius bis Guericke, S. 470.

5) Die drei Lehrbriefe des Johannes. Mit exegetisch-kirchenhistorischen Nachweisungen über eine magisch-persische Gnosis, gegen welche diese Briefe gerichtet waren, 1829.

6) Kirchengeschichte, 4. Aufl. I, S. 139.

7) S. 52 f. Ebenso Davidson, S. 245.

8) S. 682. Ebenso Thoma: Genesis des Johannes-Evangeliums, 1882, S. 812.



melung von *πρὸς παρθένας* sein, was an die jungfräuliche Christenheit Apoc. 14, 4 erinnert. In der That findet sich beim alexandrinischen Clemens die Unterschrift *ad virgines* wenigstens für den zweiten Brief, von dem sie durch irgendein Missverständniss zum ersten aufgerückt sein soll.<sup>1)</sup> Die Tübinger Schule hat den seltsamen Titel sogar für die von ihr statuirten montanistischen Tendenzen verwerthet, aus deren Zusammenhang der Brief erklärt werden wollte. Unter den 5, 16 erwähnten Todsünden zählte der Montanismus Mord, Abgötterei, Unkeuschheit auf. Den Mord fand man 3, 15, die Abgötterei 5, 21 und der Adresse „an die Jungfrauen“ gab man eine Beziehung auf die (negirte) Unkeuschheit.<sup>2)</sup> Freilich bilden nach Tertullian (*de pud.* 19) nicht bloss jene drei Artikel die Kategorie der Todsünden, sondern gehören auch *homicidium, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei* hierher; und so gilt die Hypothese vom Montanismus in unserem Briefe als im Allgemeinen widerlegt (vgl. S. 339).<sup>3)</sup> Die Adresse an die Parther aber weist wohl darauf hin, dass der Brief als ein encyklicher *πρὸς τοὺς διασπαρσαμένους* überschrieben worden ist, wie auch der Jakobussbrief bei Viktor von Capua eine ähnliche Ueberschrift trägt (*ad dispersos*).<sup>4)</sup> Aus der lateinischen Ueberschrift *ad sparsos* aber erklärt sich vorher noch das in einer Genfer Handschrift konservirte Missverständniss, als sei der Brief *ad Spartos* gerichtet gewesen; noch im heutigen Italienischen lautet das Partizip von *spargere* neben *sparso* auch *sparto*.

Ausserdem hat man aber auch von jeher aus dem Gesamteindruck des Briefs auf Leser geschlossen, welche den mündlichen Unterricht des Verfassers, mit dem sie in vertrautem Verhältniss stehen, bereits genossen haben und die

1) Hug, Braune, Huther, S. 31.

2) Planck: *Theol. Jahrbücher*, 1847, S. 469f. Baur: ebend. 1848, S. 322f. 1857, S. 331.

3) Durch de Wette, Huther, Hilgenfeld, Grimm: *Theol. Studien und Kritiken*, 1849, S. 295f.

4) Wetstein, Michaelis, Wegscheider: *Einleitung in das Evangelium Joh.* 1806, S. 37. So auch Mangold bei Bleek, S. 687.

er jetzt im Christenthum befestigen, vornehmlich aber vor Weltchristenthum und Antichristenthum bewahren wolle. Stets wird daher das Neue als bereits alt, die Unterweisung als schon bekannt, die Forderung als schon in Erfüllung begriffen behandelt. Gegenüber dem grundlegenden schöpferischen Charakter der paulinischen Briefe ist derjenige des ersten Johannesbriefes pflegender, erhaltender, erinnernder Natur.<sup>1)</sup> Die Veranlassung, sich mitsolcher Rede an die Leser zu wenden, soll nun — nach der Ansicht der Mehrheit der Ausleger — in gewissen Gefahren gelegen haben, welche dem Christenstand der Leser drohten. Solche hat man zu konstruiren versucht aus den wenigen speziellen Beziehungen, welche unser Brief darbietet, und es ist dabei aufgefallen, dass sich hier nichts findet von Verfolgungen und Leiden, die etwa von aussen her droheten; wohl aber wird eine Reaktion des Bösen vorausgesetzt, welche aus dem eigenen Innern der Christenheit hervorgeht (S. 317f.). So sucht man denn seine Veranlassung insgemein in der Pastoralpflicht seines apostolischen Verfassers einerseits,<sup>2)</sup> in den sittlichen und religiösen Bedürfnissen des Leserkreises andererseits zu erkennen. „Der Standpunkt des ganzen Briefes ist der einer eindringenden Krisis, welche sich gegen die herrschende Halbheit und das Mischwesen in der Christenheit seiner Zeit richtet. In dieser Krisis bildet der sofort hervorgehobene Gegensatz zwischen der christlichen Gemeinschaft mit Gott und dem Weltleben das Hauptmoment. Beide werden einander schlechthin entgegengestellt.“<sup>3)</sup>

Auch diese Frage nach dem Zwecke haben wir jedoch schon berührt (S. 338) und nachgewiesen, dass eine auf die konkrete Sachlage, die hier vorausgesetzt wird, achtende Kritik sich vielmehr auf ganz andere Fährten gewiesen sieht, die weit über den, für einen Mann des apostolischen Zeitalters überschaubaren Horizont hinausführen und ein ganz neues, umfassenderes Interesse des Briefstellers darthun.

1) Haupt, S. 305.

2) Nach Wolf (S. 3) entstand der Brief geradezu aus „Anlass einer vorzunehmenden Kirchenvisitation“.

3) Rothe, S. 11.

Nichts anders lautet der Befund, wenn wir nunmehr die Frage nach Inhalt und Anordnung berühren. Leicht zu erkennen sind zwar die Grundtöne, welche das Schreiben durchklingen: die Wirklichkeit und Leibhaftigkeit des in Christus erschienenen ewigen Lebens auf der einen, die durch die Gemeinschaft des Glaubens und der Heiligung bedingte Liebe als Kennzeichen aller Christen auf der anderen Seite. Dort Gott als das reine Licht und der Sohn, der fleckenlose und gerechte Heiland, als das Ur- und Musterbild der heiligen Liebe, hier die Unzertrennlichkeit von Glaube und Liebe, die Einheit der Gottes- und der Bruderliebe. An diesen Fäden spinnt sich Alles ab. Aber ein geordneter Gedankengang lässt sich nur auf Kosten der aus dem Herzen fließenden Einfachheit und Ungezwungenheit der Ideenassociation nachweisen. Die aphoristische Redeweise des Briefes verbietet jede streng logische Gliederung. Der Verfasser denkt nicht dialektisch, wie Paulus, sondern contemplativ; er schreibt abgerissen, ohne ein Bedürfniss zu empfinden, die Verhältnisse der nur locker unter einander verbundenen Gedanken zu einander zu markiren. Was wir vor uns haben, ist „keine Abhandlung, keine beweisende und widerlegende Entwicklung, sondern eine Reihe von einzelnen unübertrefflichen Variationen über dasselbe Thema, die nur lose untereinander verschlungen sind.“<sup>1)</sup> Bei unserem Briefsteller „kommt es nicht zu einer wirklichen, streng gegliederten Gedankenkette, sondern nur zu immer wieder erneuerten Ansätzen, für denselben Gedanken das treffende Wort zu finden. Die eigentliche Gedankenentwicklung fehlt ganz, und das, was wir im weiteren Sinne des Wortes so nennen dürfen, hat etwas Tautologisches, Wiederholendes, Einförmiges, nicht aus der Stelle Rückendes, Aphoristisches . . . . Bei keinem neutestamentlichen Briefe ist es so gänzlich unmöglich, ihn zu disponiren.“<sup>2)</sup>

Bei diesem umsichtig abgewogenen Urtheil wird es sein Bewenden haben, wenn auch noch geraume Zeit über die Disposition des ersten Johannesbriefes als Doktorfrage behandelt werden mag. Früher (von Bengel bis auf Sander) ver-

1) Rothe, S. 13.

2) Rothe, S. 11f.

suchte man es besonders mit der trinitarischen Eintheilung. Auch noch Haupt dividirt eigentlich den ganzen Brief fortwährend mit drei bis in die kleinsten Untertheile hinein.<sup>1)</sup> Während Rickli Trinitarismus und Trichotomie wenigstens noch mit Bezug auf 1, 5—2, 11 durchzuführen versuchte,<sup>2)</sup> findet Späth,<sup>3)</sup> an die Ermahnung, sich zu erhalten in der Liebe des Vaters (2, 15—17), schliesse sich an die Warnung vor der Verleugnung des Sohnes (2, 18—28), endlich, was dem Lehrstücke vom Geist entsprechen würde, die Darlegung sich unbefleckt zu erhalten von dem Kainssinn der Welt (2, 29—3, 18). Die Haltlosigkeit und Willkürlichkeiten dieser und anderer Dispositionsversuche hat schon Luthardt treffend nachgewiesen.<sup>4)</sup> Die Unmöglichkeit seiner eigenen ist von Huther dargethan worden,<sup>5)</sup> welchem es sodann seinerseits beliebte, den Brief in drei Abhandlungen zu zerlegen: 1) Erweis der *ζωὴ αἰώνιος* ist *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*, gegenüber dem sittlichen Indifferentismus (1, 5—2, 28). 2) Nur ein gerechtes Leben in der Bruderliebe entspricht der Natur des Christen, welcher durch den Besitz der *ζωή* erneuert ist (2, 29—3, 22). 3) Der Glaube an Christus ist Grund des christlichen Lebens, die Verkündigung von ihm eine göttlich verbürgte.<sup>6)</sup> Am scharfsinnigsten und vielleicht mit der grössten Aussicht auf Erfolg haben Stockmeyer<sup>7)</sup> und H. Lüdemann<sup>8)</sup> die Aufgabe behandelt. Beide stimmen ungefähr in Folgendem überein. Der Brief will handeln von der Gemeinschaft der Christen mit Gott und untereinander, und zwar so, dass die Gemeinschaft mit Gott als durch diejenige mit Christus begründet erscheint, dagegen die Liebesgemeinschaft der Christen untereinander zur Folge hat. Dieser

1) Vgl. S. 304.

2) Johannis erster Brief erklärt und angewendet (1828).

3) Protestanten-Bibel, S. 899.

4) De primae Joannis epistolae compositione, 1860.

5) Die drei Briefe des Johannes, 4. Aufl. S. 7f.

6) Jahrbücher für deutsche Theologie, 1873, S. 584f. Handbuch, S. 6f. 12f.

7) Die Structur des ersten Johannesbriefes, 1873.

8) Literarisches Centralblatt, 1874, Nr. 24.

Gedanke ist durchgeführt unter der wechselnden Beleuchtung gewisser Grundgegensätze, wie zunächst von *φῶς* und *σκοτία* 1, 5—2, 11 (darüber, dass hier in der That eine Gedankenreihe ausläuft, vgl. VII, S. 706f.), von *ψεῖδος* und *ἀλήθεια* 2, 12—28 (auch hier wird in der Regel und wohl mit Recht ein Haltepunkt statuirt), der *τέκνα θεοῦ* und *τέκνα διαβόλου* 2, 29—3, 18, woran sich 3, 19—24 eine bis auf 2, 3 zurückgreifende Rekapitulation anschliesst. Dann folgt nach Lüdemann, 4, 1—5, 12 (Stockmeyer theilt dieses Stück wieder in 4, 1—13. 14—5, 12) die Ausführung des 3, 24 neu aufgetretenen Gegensatzes von *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* und *πνεῦμα τῆς πλάνης* und wird als Unterscheidungsmerkmal der Glaube an Christi Mittlerschaft an die Hand gegeben.

Indessen bleibt es dabei. „Man kann über die Grenzen der Abschnitte, wenn man überhaupt solche fixiren will, rechten; es liegt in der Natur dieser johanneischen Darstellung in ineinandergreifenden Gedankenreihen, dass sich dieselben bald vorwärts bald rückwärts ziehen lassen“<sup>1)</sup>. Es ist daher gleichviel, ob Düsterdieck, Hilgenfeld und Braune 2, Erdmann, Späth, De Wette, Wolf, Ewald, Huther 3, Baumgarten-Crusius, Davidson 4, Ebrard, Hofmann, Luthardt 5, Lücke sogar 8 Abschnitte annehmen.

Am leichtesten lassen sich Eingang (1, 2—4) und Schluss (5, 13 oder 18—21) unterscheiden. In der Mitte bewegen sich mancherlei mit einander eng verwandte Gedankenreihen auf und ab, welche in den Begriffen der Gerechtigkeit und der Liebe ihre Mittelpunkte haben; und zwar wird jene als sich mittheilendes Wesen Jesu Christi, diese als Gegenliebe gegen Gott aufgefasst, sodass in dem engen und unlöslichen Zusammenschluss alles lehrhaften und alles praktischen Inhalts des Evangeliums das Eigenthümliche dieses Briefs recht eigentlich zu suchen ist. Auf den allgemeinen Betrachtungen über den christlichen Stand und den damit verbundenen Segen der Sündenvergebung ruhen die Ermahnungen zur Treue, zur Dankbarkeit, zum Bestand im Glauben gegenüber den Irrlehrern. Als das zu bekämpfende Wesen des Anti-

1) Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie, 1861, S. 379.



christenthums erscheint daher auf der lehrhaften Seite die Leugnung der Messianität Jesu (2, 22; 4, 3. 15; 5, 1. 5. 10), speziell des im Fleisch erschienenen Messias (4, 2), auf der praktischen das Leben in Ungerechtigkeit (3, 4; 5, 17) und Lieblosigkeit (3, 15, 17; 4, 8. 20). Dagegen ist es das gläubige Bekennen des Namens Jesu und der gerechte Wandel im Licht, was dem Christen unerlässlich eignet.

Vergleicht man nun mit dieser, wenigstens im Grossen und Ganzen immer formlosen, undisponirbaren, nicht zu organisirenden Masse die fein durchgeführte Gliederung des Evangeliums,<sup>1)</sup> so kann doch wohl kein Zweifel darüber bestehen, dass dieses auf einen ganz anders arbeitenden, mit Vorliebe in planmässig festgestellten Geleisen sich bewegendem Geist hinweist. Dann kann aber aus demselben Grunde der Brief auch nicht dem Verfasser der gleichfalls sehr kunstvoll gruppirten Apokalypse zugeschrieben werden. Zwar schliessen sich die drei, vorzugsweise aber die zwei kleinen<sup>2)</sup> Briefe an die Apokalypse an, sofern auch diese Briefform trägt. Und wie sie der Irrlehre gegenüber zum Festhalten an dem Alten ermahnt (2, 25), so geschieht auch 1. Joh. 2, 7 f. Ja wenn der Briefsteller seine Leser als *τεκνία* anredet (2. 12. 13. 18. 28; 3, 7; 5, 21), so thut er diess vielleicht in der Rolle derselben Autorität, die sich in den apokalyptischen Briefen an die Gemeinden wendet und in den beiden kleinen Johannesbriefen den Titel *ὁ προσβύτερος* führt. Aber wie das Evangelium, so unterscheidet sich auch der Brief nach Sprache und Gedankenkreis gänzlich von der Apokalypse. Es ist durchaus nicht im Geiste dieses Buches, welches durchgängig auf Ausdauer und Standhaftigkeit dringt, den Kampf des Christen mit der Welt im Stadium der Unentschiedenheit vor Augen hat und auch vom Verlassen der rechten Liebe, Lauwerden und Rückfall weiss, wenn hier mit dem „Auscottsein“ Alles schon entschieden ist und jegliches Thun

1) Vgl. „Ueber die Disposition des vierten Evangeliums.“ Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1881, S. 257 f.

2) Vgl. Wieseler: Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums, S. 114.

einfach der eigenen Herkunft folgt.<sup>1)</sup> Die Vorstellung des eifrigen Gottes der Zornschaalen und der Racheengel weicht hier dem Begriffe Gottes als der reinen Liebe (4, 8. 16). An die Stelle der apokalyptischen Strafgerichte über die Welt tritt hier der Sieg des Christenthums über die Welt (1. Joh. 4, 4; 5, 4), wenngleich „der Tag des Gerichts“ (4, 17) nicht fehlt. Anstatt endlich des römischen Weltreiches tritt hier die christliche Irrlehre als die antichristliche Macht hervor (2, 18. 22; 4, 3), was die letzte Phase der Ausbildung der antichristlichen Idee im N. T. darstellt.<sup>2)</sup>

Wer er auch sonst gewesen sein mag, so muss nun aber der ephesinische Johannes unter allen Umständen für den Verfasser der Apokalypse gehalten werden. Name ihres Verfassers, Ort und Zeit der Abfassung, Tradition — Alles verlangt unabweislich eine solche Kombination, und so werden denn auch von Roos im Interesse der johanneischen Abstammung des Briefes Parallelen zu letzterem aus der Apokalypse gesammelt (S. 195 f.). Was er aber findet, sind in Wahrheit nur wieder Parallelen des Briefes zum Evangelium, die viel besser seinem Verzeichniss von nach Inhalt und Form übereinstimmenden Stellen dieser beiden Schriften (S. 188 f.) hätten eingefügt werden können. Oder liegt es nicht näher zu 2, 7. 8; 3, 11. 23, wie oben (VII. S. 693 f. 706) geschehen, Joh. 13, 34; 15, 10, 12 zu citiren, als die „erste Liebe“ Apoc. 2, 4? Die Betonung des Heilswerthes des Blutes Christi 1, 7 hat in Apoc. 1, 5 keine genauere Parallele als in zahlreichen Stellen der Synoptiker, der paulinischen und der katholischen Briefe, und speziell zum Blute des Lammes Apoc. 7, 14; 12, 11 steht allenfalls Joh. 1, 29. (36), nicht aber 1. Joh. 2, 2 in Beziehung. Eine gewisse Verarbeitung von Bildern und Begriffen der Apokalypse im vierten Evangelium hat gerade diejenige kritische Schule, welche bezüglich der Abfassung beider Schriften den disjunktiven Kanon feststellte, immer angenommen, und in diesem Sinne, d. h. also, so dass vorher noch auf Joh. 16, 33 ver-

1) Gass: Geschichte der Ethik, I, S. 40.

2) Hilgenfeld: Einleitung, S. 692. Unnütze Gegenrede bei Huther (S. 29), die nicht einmal den disjunktiven Kanon zu würdigen weiss.

wiesen wird (VII. S. 697), kann das schon längst von Zeller wohl beachtete<sup>1)</sup> *νικᾶν* 1. Joh. 2, 13. 14; 4, 4; 5, 4. 5 verglichen werden mit Apoc. 2, 7. 11. 17. 26; 3, 5. 12. 21; 12, 11; 15, 2; 21, 7. Am wenigsten aber sollte mit dem „Gesehenhaben mit Augen“ 1. Joh. 2, 1. 2 das visionäre *εἶδον* Apoc. 1, 17; 14, 14 zusammengehalten werden. So bleibt als Berührungspunkt einzig und allein *ὁψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν* 1. Joh. 3, 2 übrig, sofern es erinnert an Apoc. 22, 4 *ὄψονται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ*. Darüber aber ist schon oben (S. 144) bereits das Nöthige gesagt.

Uebrigens hat der Briefsteller nicht etwa bloss die Apokalypse, sondern fast die ganze neutestamentliche Literatur gekannt. Wir weisen namentlich hin auf:

1) die synoptischen Schriftsteller.<sup>2)</sup> Man vergleiche:

- |   |   |
|---|---|
| 1, 1—4.   | Luc. 1, 1—4.  |
| (ἀπ' ἀρχῆς, τοῦ λόγου, γραφεῖν). <sup>3)</sup>  |   |
| 1, 1 ὁ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ<br>χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν.   | Luc. 24, 39 ψηλαφήσατέ με<br>καὶ ἴδετε. <sup>4)</sup>   |
| 2, 7 ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιὰ ἐστίν<br>ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε.  | Mat. 5, 43 ἠκούσατε ὅτι ἐρ-<br>ρήθη, ἀγαπήσεις τὸν πλη-<br>σίον σου.  |
| 2, 12 ἀφείωνται αἱ ἁμαρτίαι.  | Mat. 9, 2. 5; Marc. 2, 5. 9; Luc.<br>5, 20; 7, 47. 48.  |
| 2, 19 ἐξ ἡμῶν ἐξήλθαν.  | Act. 20, 30 ἐξ ὑμῶν αὐτῶν<br>ἀναστήσονται.  |
| 3, 15 πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελ-<br>φὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτό-<br>νος ἐστίν καὶ οἴδατε ὅτι<br>πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ<br>ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ<br>μένουσας. | Mat. 5, 21 ἐρρήθη τοῖς ἀρ-<br>χαίοις οὐ φονεύσεις.<br>Mat. 5, 22 πᾶς ὁ ὀργιζόμενος<br>τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἔνοχος<br>ἐστὶ τῇ κρίσει. |

1) Theol. Jahrb. 1842, S. 700. 712.

2) D. Schulze: Der schriftstellerische Werth und Charakter des Johannes, S. 235 f.

3) Hoekstra, S. 144.

4) Huther, S. 43.

3, 22 ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν παρ' αὐτοῦ. Mat. 21, 22 πάντα ὅσα ἂν αἰτήσητε . . . λήμψεσθε.

5, 3 αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν. Mat. 11, 30 τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

3. Joh. 7 μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν. Mat. 10, 8 δωρεὰν δότε.

3. Joh. 10 οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφούς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει. Mat. 23, 13 ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσερχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.

2) Die Paulusbriefe. Man vergleiche:

1, 7 ἐν τῇ φωτὶ περιπατοῦμεν. Eph. 5, 8 ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε.

τὸ αἷμα Ἰησοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Hebr. 9, 14 τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων.

1, 9 πιστὸς ἐστὶν ἵνα ἀφῇ . . . καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς. 1. Thess. 5, 24 πιστὸς ὁ καλῶν ὑμᾶς ὃς καὶ ποιήσει.

2, 17 ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ. 1. Kor. 7, 31 παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου.

2, 19 ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. 1. Kor. 11, 19 δεῖ γὰρ καὶ αἰρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν.

2, 20 ὑμεῖς χρῆσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἀγίου καὶ οἴδατε πάντα. 1. Kor. 2, 12 ἐλάβομεν τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.

2, 28 ἵνα ἔχωμεν παρρησίαν. Eph. 3, 12 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν.

3, 2 οὐπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα· οἶδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα. Kol. 3, 4 ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ ἡ ζωὴ ἡμῶν τότε καὶ ὑμεῖς σὺν αὐτῷ φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ.

- 3, 8 ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (dazu 4, 2 ἐν σαρκί). 1. Tim. 3, 16 ἐφανερώθη ἐν σαρκί.
- 3, 21 παρῴρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν. Hebr. 4, 16 προσερχώμεθα οὖν μετὰ παρῴρησίας τῷ θρόνῳ τῆς χάριτος.
- 3, 22 τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ. 1. Tim. 5, 4 ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.
- 3, 24 ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. Röm. 8, 9 εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ.  
2. Kor. 1, 22 ὁ δοὺς τὸν ἀρῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.
- 4, 1 δοκιμάζετε τὰ πνεύματα. 1. Thess. 5, 21 πάντα δοκιμάζετε.
- 4, 9 ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ. Röm. 5, 8 συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.
- 5, 21 τέκνια, φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων. 1. Kor. 10, 14 ἀγαπητοί μοι, φεύγετε ἀπὸ τῆς εἰδωλολατρείας.
2. Joh. χάρις, ἔλεος εἰρήνη. = 1. Tim. 1, 2; 2. Tim. 1, 2; Tit. 1, 4.

In einem Briefe, welcher so ganz auf paulinischer Grundlage fusst, wird man die Annahme, dass die Aussagen von 1, 9; 2, 2 wenigstens zunächst auf Clem. ad Kor. 27, 1 (vgl. oben S. 151), so doch schliesslich auf Röm. 3, 25. 26 zurückgehen (vgl. VII, S. 701), nicht beanstanden. Dazu kommen noch mancherlei andere Momente des Lehrbegriffes. Wer schreiben konnte, ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν (3, 1), dem war die paulinische Begriffswelt geläufig, insonderheit der Römerbrief (5, 8;



8, 17) gegenwärtig. Auch als Erweisung einer wesenhaften Gotteskindschaft (5, 1. 4) ist der Glaube das Gebot Gottes nach seiner theoretischen Seite (3, 23), und dieser Glaube hat nicht nur das innere Zeugniß der Gewissheit, sondern auch das ewige Leben in sich (5, 10. 13). Der Gegenstand dieses Glaubens aber ist bereits bestimmt durch die Lehre von der Gottheit Christi (1, 1. 2; 2, 3. 14), mit welcher sich unser Verfasser an den späteren Paulinismus der Hebräer- und Kolosserbriefe, ja direkt an den Monarchianismus des zweiten Jahrhunderts anschliesst (vgl. S. 141 f.). Auf diesem Gebiete wird daher Hilgenfeld Recht behalten,<sup>1)</sup> wogegen sich auf Abenteuer betreffen lässt, wer mit Roos (S. 208) die Berührungen zwischen Paulus- und Johannesbriefen aus der gemeinsamen Grundlage der geschichtlichen Predigt Jesu erklären will, als ob diese den paulinischen Lehrbegriff zum Inhalt und hellenistische Ausdrucksweise zur Form gehabt hätte.

3) Die katholischen Briefe. Man vergleiche:

- |   |   |
|---|---|
| 2, 15 <i>ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.</i>         | Jak. 4, 4 <i>ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἐχθρα τοῦ θεοῦ ἔστιν.</i>   |
| 2, 18 <i>ἑσχάτη ὥρα ἔστιν.</i>  | 1. Petr. 4, 7 <i>πάντων τὸ τέλος ἤγγικεν.</i>   |
| 2, 22 <i>ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.</i>                   | 2. Petr. 2, 1 <i>ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι οἵτινες παρεισάξουσιν αἰρέσεις ἀπωλείας καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι.</i> |
| 2, 25 <i>αὕτη ἔστιν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπηγγέλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.</i> | Jak. 1, 12 <i>λήψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς ὃν ἐπηγγέλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.</i>  |
| 3, 5 <i>ἐφανερώθη ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἄρῃ καὶ ἀμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.</i>           | 1. Petr. 2, 22 <i>ὃς ἀμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν.</i><br>1. Petr. 2, 24 <i>ὃς τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν.</i>                              |

1) Einleitung, S. 692f.

3, 17 ὃς δ' ἂν ἔχη τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρεῖαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ' αὐτοῦ — Jak. 2, 15 ἐὰν ἀδελφὸς ἡ ἀδελφῇ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι ὥσι τῆς ἐφημέρου τροφῆς.

Jak. 2, 16 εἶπη δέ τις αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος —

4, 1 πολλοὶ ψευδοπροφηταί. 2. Joh. 7 πολλοὶ πλάνοι ἐξηλθόντες εἰς τὸν κόσμον οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστόν. 2. Petr. 2, 1 ἐγένοντο καὶ ψευδοπροφῆται . . . . δεσπότην ἀρνούμενοι.

3. Joh. 15 εἰρήνη σοι. 1. Petr. 5, 14 εἰρήνη ὑμῖν.

Missverständnissen vorzubeugen sei bemerkt, dass diese Parallelen an sich verschiedenen Werthes und erst im Zusammenhang der ganzen Beweisführung von Gewicht sind, indem sie die Abfolge der neutestamentlichen Schriften, wie sie sich unter Voraussetzung unserer Resultate gestalten müsste, als durchaus denkbar erscheinen lassen.

Dass sich der Verfasser mit dem Evangelisten identifizirt, geht aus 1, 1. 3. 5; 4, 14 zur Genüge hervor (vgl. S. 152), und hinter dem ἡμεῖς 4, 6 hat man wohl mit Recht ein apostolisches Bewusstsein gesucht.<sup>1)</sup> Somit fällt nicht nur mit dem apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums auch derjenige des Briefes, sondern der letztere kann auch an und für sich nicht als apostolisch gelten, zumal da 2, 24 auf die Ueberlieferung der Apostel als auf das, was ἐξ ὀρχῆς zu hören war, verwiesen wird. Nirgends nimmt übrigens der Verfasser direkt und unumwunden apostolisches Ansehen in Anspruch.<sup>2)</sup> Gleichwohl ist es ein Jünger des Herrn, welcher hier wie dort redend eingeführt wird — ein geheimnissvoll Grosser, in dem den Johannes finden wird, wer zwar nicht

1) So Storr, Düsterdieck, Brückner, Rothe, Huther, S 210.

2) Hilgenfeld, S. 692. Vgl. auch Thoma, S. 813.

den letzten persönlichen, wohl aber den theologischen, schriftstellerischen, dichterischen Motiven des Verfassers auf den Grund zu sehen vermag. Es ist der Lieblingsjünger des vierten Evangeliums, welcher hier die Sätze „Gott ist Liebe, Gott ist Licht, Gott ist Leben“ vertritt. So fragelos er aber damit das originell christliche Gottesbewusstsein im Unterschiede zum religiösen Partikularismus des Judenthums und zum metaphysischen Schema des Heidenthums auf die bezeichnendsten Formeln bringt und der christlichen Verkündigung unerschöpfliche Thematata darbietet, so wenig schliesst dieser kanonische Werth des Briefes mit irgend welcher Nothwendigkeit auch seine geschichtliche Qualität als urapostolisches Erzeugniss in sich. Im Munde des historischen Jesus ist die Formel des Evangeliums „Gott ist Geist“ so wenig denkbar als die obigen drei Formeln des Briefes, eben weil diess Alles schon Formeln sind; weil es mit anderen Worten ein Werk der vermittelnden Reflexion ist, wenn der Persönlichkeit des von Jesus verkündigten Vater-Gottes die Liebe zum Inhalt und die an den Sohn Gläubigen diesem Liebeswillen zu Objekten gegeben werden mit der Bestimmung, dass hinwiederum sie in ihrer Art und Begrenzung zu Organen desselben werden sollen.

Schliesslich noch ein Wort von der Ueberlieferung und Bezeugung unseres Briefes. Wie hinsichtlich des vierten Evangeliums, so bieten sich auch in Betreff seiner zunächst Berührungen mit der ungefähr gleichzeitigen Literatur, welche einer doppelten Auslegung fähig sind. Erst im Zusammenhang der ganzen Stellung, welche die apostolischen Väter in der Geschichte des Kanons einnehmen, gewinnen Urtheile Konsistenz wie die, dass der Clemensbrief, unter dessen Anklängen<sup>1)</sup> die bedeutendsten 27, 1; 60, 1 = 1. Joh. 1, 9, ferner 31, 2 = 1. Joh. 1, 6, endlich 49, 1 = 1. Joh. 5, 1—3 sein mögen, und der Barnabasbrief mit seinen Formeln *ἐρχεσθαι ἐν σαρκί* 5, 10. 11 und *φανεροῦσθαι ἐν σαρκί* 5, 6; 6, 7. 9. 14 (= 1. Joh. 3, 8; 4, 2. 3; 3. Joh. 7)<sup>2)</sup> dem Briefe vorangehen, während die Anklänge bei Ignatius (Smyrn. 5; Eph. 7)<sup>3)</sup> wohl

1) Vgl. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1877, S. 398 f.

2) Vgl. ebend. 1871, S. 337.

3) Vgl. Zeitschrift für wissensch. Theol. 1877, S. 192 f.

bereits auf Bekanntschaft mit demselben schliessen lassen. Eine schwierige Mittelstellung nimmt Hermas ein. Unter den vielen in Betracht kommenden Stellen<sup>1)</sup> frappirt besonders die mit 1. Joh. 2, 3. 4; 3, 22—24; 5, 2. 3 stimmende Vorstellung, dass das Wohnen des Herrn in den Gläubigen identisch sei mit dem Halten seiner Gebote (*ἐντολαί*), welches für den so mit Christus verbundenen Gläubigen übrigens eine Leichtigkeit sei (vgl. II, 12, 3. 4 mit 1. Joh. 3, 6. 9; 4, 4; 5, 3. 5. 18). Daneben erinnert auch II, 9, 7 *πίστευε τῷ θεῷ ὅτι πάντα τὰ αἰτίματά σου ἂ αἰτεῖς λήψῃ* an 1. Joh. 3, 23; 4, 15 und stehen II, 12, 6 die „Werke des Teufels“ den Werken Gottes gegenüber wie 1. Joh. 3, 8. Nur freilich nach dem Verfasser der Philosophumena (6, 26) baute Valentin sein System auf den Satz, dass Gott die Liebe ist (1. Joh. 4, 8. 16). Anklänge an den Brief wollte Ewald sogar in dem Spruchbuche des Xystus oder vielmehr Sixtus finden.<sup>2)</sup> Aber nach Gildemeister<sup>3)</sup> ist der Verfasser weder Sixtus II, auf welchen Rufinus hindeutet, noch gar Sixtus I., wie Ewald will, sondern ein erst bei Origenes vorkommender heidnischer Philosoph Sextus gewesen. Derselbe kannte wohl christliche Literatur, und Manches von christlicher Sprachweise kommt überdiess vielleicht auf Rechnung des Uebersetzers. Von um so grösserer Bedeutung aber ist, dass Papias und Polykarp, die man zum mindesten nicht als direkte Zeugen für das Evangelium verwenden kann, dafür den ersten Brief gekannt haben sollen. Von Ersterem versichert diess wenigstens Eusebius (K. G. III, 39, 17 *κείμενα δ' ὁ αὐτὸς μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς*), aber so, dass an ein eigentliches und namentliches Citat bei Papias nicht zu denken ist. „Nichts steht fest, als dass er, nach Spuren bezüglich des Evangeliums forschend, solche nur bezüglich des Briefes gefunden zu haben glaubte.“<sup>4)</sup> Ueber den Brief des Polykarp dagegen können wir noch

1) Vgl. ebend. 1875, S. 41 f. 44 f. 46. 49.

2) Geschichte des Volkes Israel, VII, S. 321 f.

3) *Sexti sententiarum recensiones latinam graecam syricas conjunctim exhibuit*, 1873.

4) Vgl. Zeitschr. für wissenschaft. Theologie, 1880, S. 68.

selbst urtheilen. Hier ist die Berührung an einer Stelle allerdings unbestreitbar (7, 1 *πᾶς γὰρ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀντίχριστός ἐστι*, vgl. 1. Joh. 4, 2. 3). Die mehrfach<sup>1)</sup> versuchte Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses kann zwar keineswegs als von vornherein unmöglich hingestellt werden. Aber bei der schriftstellerischen Art des Briefstellers, den negativen und positiven Ausdruck nebeneinander zu stellen (vgl. S. 130), kann der positive Satz des Johannesbriefes doch ebenso leicht originell sein, wie der negative, wenn auch der letztere, an welchen sich der Polykarpbrief ausschliesslich hält, logisch etwas vor dem ersteren voraus hat.<sup>2)</sup> Mit ungleich mehr Fug und Grund lässt sich daher dem Triumphe der Apologeten, dass Polykarp, welchem ja Irenäus seine Johannes-schülerschaft bezeugt, richtig auch das charakteristisch formulierte Symbol des johanneischen Briefes im Munde führe, entgegenhalten, dass die betreffende Formel einen anonym kursirenden Kanon darzustellen scheint, welcher möglicher Weise längst vor der beiderseitigen Briefstellerei ausgeprägt sein konnte,<sup>3)</sup> dass von einer Zurückführung der Formel auf irgendwelchen Johannes im Polykarpbrief gar nicht die Rede ist und dass die Echtheit des letzteren noch lange nicht feststeht.<sup>4)</sup> Aus dem über Papias und Polykarp erhobenen Befund ergibt sich daher höchstens eine Rechtfertigung unserer oben (VII, S. 702) geäusserten Vermuthung, dass der Brief dem Zeitalter verständlicher entgegengekommen sei und sich deshalb rascher Bahn gebrochen habe als das Evangelium.

Auch bei Justinus wollten Zastrau, Kirchhofer, Otto u. A. Spuren des ersten Briefes wahrgenommen haben.

1) Bretschneider, Lützelberger, Volkmar: Ursprung, S. 47 f.

2) Vgl. Keim, S. 138. Hoekstra, S. 187.

3) So nach Baur jetzt Lüdemann: Jahrbücher für protestantische Theol. 1879, S. 567. Nach Scholten (Aelteste Zeugnisse, S. 45 f.) hätten beide Verfasser den Satz frei gebildet.

4) Hilgenfeld: Apostolische Väter, 1853, S. 271 f. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1874, S. 103. 120 f. 318. 342 f. Lipsius: ebend. S. 208 f. Supernatural Religion, I, S. 274 f. Vgl. auch Mangold bei Bleek, S. 278



und in der That scheint die Stelle Dial. 123 καὶ θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἔσμεν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ φυλάσσοντες eine amplifizierende Reproduktion von 1. Joh. 3, 1 (ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν καὶ ἔσμεν)<sup>1)</sup> Ebenso klingt es wenigstens an 1. Joh. 3, 8 an, wenn Dial. 45 von der neuen Heilsanstalt die böse Schlange sammt den ihr gleichenden Engeln vernichtet wird.<sup>2)</sup> Unter allen Umständen bleibt ein bedeutendes Gemeingut des Briefstellers und Justin's bestehen. Dahin gehört der Gegensatz von Licht und Finsterniss, die Hervorhebung des Bekenntnisses gegenüber der Gnosis, der Beobachtung der Gebote des zum Behuf der Aufhebung der Satanswerke ins Fleisch gekommenen Christus, der reinigenden Macht seines Blutes, der Mysterien und des Gemeindebewusstseins. Im Brief an den Diognet ist namentlich das zehnte Capitel voll von Anklängen an unsern Brief (4, 11. 12. 19—21); besonders deutlich führt sich die Frage πῶς ἀγαπήσεις τὸν οὕτως προαγαπήσαντά σε auf 1. Joh. 4, 19 zurück. Auch eine viel besprochene Stelle des Apollinaris (Cron. pasch. ed. Dindorf, p. 14) bezieht sich möglicher Weise auf 1. Joh. 5, 6. 7.

Die oben (S. 340 f.) nachgewiesene Bedeutung des sog. Briefes als eines den Inhalt des Evangeliums in weiteren Kreisen einführenden Schriftstückes ist übrigens nicht bloss die richtige, sondern wahrscheinlich (vgl. S. 340) auch die älteste. Beide Schriftstücke hatten vielleicht noch kein halbes Jahrhundert existirt, als sie schon der Muratori'sche Fragmentist in diesem ihrem Verhältnisse richtig erkannte und darstellte. Dieser zieht nämlich, um das vierte Evangelium als Werk eines Augenzeugen, d. h. des Johannes, zu beglaubigen, die Stelle 1. Joh. 1, 1. 4 herbei als in epistolis suis befindlich, was sowohl auf mehrere Briefe<sup>3)</sup> als auf einen einzigen<sup>4)</sup> bezogen werden kann. Während die beiden Presbyterbriefe in dem Bibelexemplar des Fragmentisten besondere

1) Hilgenfeld: Einl., S. 69.

2) Ewald: Joh. Schriften, II, S. 395 f.

3) Hilgenfeld, S. 102.

4) Credner: Geschichte des Kanons, S. 155. Loman: Bijdragen, I, S. 60.

Ueberschriften hatten, scheint der grosse Johannesbrief einfach dem vierten Evangelium angeschlossen gewesen zu sein; sonst hätte ihn der Fragmentist, der sich keine Vorgriffe erlaubt, schwerlich nach dem Evangelium und vor der Apostelgeschichte behandelt.<sup>1)</sup> Aber nicht „eine Eigenthümlichkeit und wohl nur eine vorübergegangene Absonderlichkeit der katholischen Kirche in Rom“<sup>2)</sup> war es, wenn unser Brief nicht als selbständige Schrift, sondern als Begleitschreiben zum vierten Evangelium angesehen und diesem angeschlossen wurde, sondern es war diess vorher noch seine ursprüngliche Bedeutung, die Meinung seines Urhebers selbst. Die Bedenken von A. Harnack<sup>3)</sup> und Overbeck<sup>4)</sup> dürften sich doch wohl angesichts der Thatsache zerstreuen, dass der Codex Cantabrigiensis am vorderen Theile des Blattes, auf dessen Kehrseite die Apostelgeschichte anfängt, die lateinische Columnne der letzten Verse des dritten Johannesbriefes aufweist, worauf dann die Worte folgen: *epistulae Johannis III, explicit, incipit actus apostolorum*. „Es liegt urkundlich hier vor uns, dass der Librarius ein altes Buch unter den Augen hatte, in welchem die johanneischen Briefe nach dem Evangelium, unmittelbar vor der Apostelgeschichte ihre Stelle einnahmen.“<sup>5)</sup> In der Zeit zwischen dem Muratorischen Kanon und der Abfassung dieses Codex hat mithin der erste Brief, der sich von vornherein an das Evangelium angeschlossen hatte, die beiden kleineren, mittlerweile kanonisirten, an sich gezogen.

Es steht somit unser Brief in seiner apostolischen und kanonischen Würde schon vor Ende des zweiten Jahrhunderts fest. Diess bezeugen der Fragmentist in Rom, die syrische Bibelübersetzung am anderen Ende der Kirche, ausserdem kirchliche Schriftsteller wie Irenäus, Tertullian, Clemens, später auch Cyprian und Origenes. Wenn Letzterer ihn als einen kleinen (*ἐπιστολὴ πᾶν ὀλίγων στίχων*) bezeichnet

1) Hesse, Das Muratorische Fragment, S. 123. 237.

2) Hesse, a. a. O. S. 301.

3) Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 380.

4) Zur Geschichte des Kanons, 1880, S. 122 f. 141.

5) Hug, S. 253.

(Tom. V, 3 in Ioan. Vgl. Euseb., K.-G., VI, 25, 10), was Guericke aus einem vergleichenden Seitenblick auf Evangelium oder Paulinen, Credner als einen Fehler des Abschreibers erklärte, der auf den ersten Brief bezogen hätte, was von den kleinen gelten sollte, so sind nicht bloss die Begriffe über Klein und Gross allezeit subjektiv gewesen, sondern in unserem Falle verschwindet auch jeder Anstoss angesichts der Thatfachen, dass der gleichfalls fünf Kapitel starke erste Petrusbrief sich selbst als klein bezeichnet (5, 12) und der Verfasser der Ignatiusbriefe sich beeilt, hinsichtlich des Volumens seiner Produkte ein Gleiches zu versichern. Der zweifelhafte und auf keinen Fall ins Gewicht fallende Widerspruch Marcion's und der Aloger ist zu beurtheilen wie beim vierten Evangelium, mit welchem der Brief überhaupt im Allgemeinen denselben Weg der Ueberlieferung und Bezeugung geht. Die Opposition der Aloger selbst beweist zunächst nur, dass der enge Zusammenhang zwischen Brief und Evangelium auch von den Verneinenden erkannt wurde. Reichen die Spuren der Existenz des Briefes vielleicht sogar noch weiter hinauf, so ist andererseits nicht ausser Acht zu lassen, dass Eusebius — was er beim Evangelium nicht für nöthig hält — die Apostolicität des Briefes mit alten Zeugnissen, wie aus Papias, zu stützen unternimmt.<sup>1)</sup>

---

1) Vgl. Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1880, S. 64f.

## Paulinische Studien.

Von

**O. Pfeiderer.**

### 1. Ueber Adresse, Zweck und Gliederung des Briefes Pauli an die Römer.

Wenn ich zu dieser vielbehandelten Frage auch meinerseits einmal das Wort ergreife, so geschieht diess nicht mit dem Anspruch, völlig neue Gesichtspunkte zur Lösung der Frage beizubringen; von dem, was ich zu sagen habe, ist das Meiste auch anderwärts schon da und dort mehr oder weniger ähnlich gesagt worden.<sup>1)</sup> Aber da ich mir die Resultate keines einzigen unter den bisherigen Forschern völlig und in jeder Hinsicht anzueignen vermochte, so mag es ja wohl erlaubt sein, meine eigene Ansicht, wie sie sich mir aus wiederholter allseitiger Prüfung der verschiedenen Argumente mit immer klarer und zweifelloser werdender Gewissheit ergeben hat, der gelehrten Kritik zur Prüfung zu unterbreiten.

Wer waren die Leser des Römerbriefes? Ist die römische Gemeinde eine judenchristliche oder heidenchristliche gewesen? Die erstere Ansicht ist bekanntlich seit Baur die herrschende geworden. Ich gestehe, dass ich die Zweifel an ihrer Richtigkeit nie überwinden konnte; die Gründe für den überwiegend heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde, an welche Paulus schrieb, scheinen mir zu schwerwiegend, als dass man sie ignoriren, die Versuche ihrer Entkräftung zu unnatürlich, als dass man sie billigen könnte.

---

1) Die Dissertation von Lic. Grafe über denselben Gegenstand ist mir erst nach Absendung dieses Aufsatzes zu Gesicht gekommen. Da indess Grafe sich ganz an Weizsäcker's Ansicht anschliesst, so ist mein Urtheil nach Zustimmung und Abweichung seiner Abhandlung gegenüber hierin mitenthaltend.

Für die Unbefangenheit und Klarheit der Untersuchung wird es zweckdienlich sein,<sup>1)</sup> zunächst die beiden Fragen nach dem nationalen Charakter und nach der religiösen Richtung der Leser unseres Briefes wohl zu unterscheiden; denn es wäre ja an und für sich ganz wohl möglich, dass dieselben zwar geborene Heiden, aber darum doch in ihrer christlichen Denkart Judaisten wären. Lassen wir also zunächst die dogmatische Richtung der römischen Gemeinde noch ganz bei Seite, und fragen nur nach ihrem nationalen Charakter, so scheint mir aus den mehrfachen Andeutungen des Briefes der Schluss unvermeidlich zu folgen, dass Paulus seine Leser überwiegend als Heidenchristen gedacht hat.

Er sagt 1, 5 f., dass er empfangen habe das Apostelamt, um Glaubensgehorsam zu bewirken *ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν, ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς*. Sollte Paulus hier unter den *πάντα τὰ ἔθνη*, auf welche sich seine apostolische Mission beziehe, die Völker der Erde überhaupt, mit Einschluss der Juden, verstehen? Aber wie nichtssagend wäre dann der Zusatz, dass auch seine Leser zu den „Völkern überhaupt“ gehören! Und lässt sich dieser verallgemeinerte Gebrauch des Wortes bei Paulus denn irgendwo nachweisen? Im Römerbrief einmal gewiss nicht. Gleich nachher in V. 13 f. werden die Leser gleichgestellt den *λοιπὰ ἔθνη* und diese spezialisiert als *Ἕλληνες καὶ βάρβαροι, σοφοὶ καὶ ἀνόητοι*, welchen allen Paulus verpflichtet sei, nämlich zum Aposteldienst. Diese *ἔθνη* müssen wohl die sämtlichen Heidenvölker, griechische und nichtgriechische, gebildete und ungebildete sein, weil doch Paulus gewiss nicht die Juden als Barbaren und Unverständige bezeichnet haben würde, am wenigsten in einem angeblich an Judenchristen gerichteten Brief! In 9, 24. 30 f. 11, 11—26 stehen die *ἔθνη* durchweg gegenüber den Juden; wenn sich nun in diesem Zusammenhang 11, 13 Paulus direkt an seine Leser wendet als an die *ἔθνη* und dabei seinen speziellen Beruf als *ἔθνῶν ἀπόστολος* hervorhebt, der durch seine Wirksamkeit an den *ἔθνη*, zugleich sein eigen Fleisch,

1) Woran Weizsäcker in dem Aufsatz über die älteste römische Christengemeinde (Jahrb. f. d. Theol. XXI. 248) sehr richtig erinnert hat.



d. h. die Juden (die soach nicht zu den ἔθνη gehören) zur Nacheiferung reizen wolle: so ist damit ganz klar, dass Paulus seine Leser zu den Heidenvölkern zählt, für welche er als Heidenapostel berufen ist. Die ἔθνη 1, 5 und 13, für welche Paulus das Apostelamt empfangen hat und zu welchen die römische Gemeinde mitgehört, können also schon darum nicht die Völker überhaupt, sondern nur die Heidenvölker sein, weil nach der parallelen Stelle 11, 13 die Bekehrung der Juden als blosse mittelbare Folge von der unmittelbar auf die ἔθνη gerichteten Amtsthätigkeit des ἐθνῶν ἀπόστολος aufs bestimmteste unterschieden und ausgeschlossen wird.

Auch in 11, 28 werden die Leser als diejenigen bezeichnet, zu deren Gunsten die Verfeindung Israels mit dem Evangelium erfolgt sei; sie sind nach 11, 17 die eingepropften Wildlinge, die an die Stelle der natürlichen Zweige Israels getreten sind, also immer die Heidenchristen, die anstatt des ungläubigen Israel zum Reiche Christi berufen sind. Sollte man nun bei allen diesen Stellen bloss an eine heidenchristliche Partei, an eine verschwindende Minderheit innerhalb einer überwiegend judenchristlichen Gemeinde denken dürfen? Mir will diese Annahme, so weit verbreitet sie jetzt ist, allzu gezwungen erscheinen. Woher käme es dann, dass der Apostel im ganzen Zusammenhang dieses Abschnitts, wo er das Verhältniss der Juden und Heiden zur Christengemeinde bespricht, die judenchristliche Mehrheit, die er eigentlich im Auge hätte, gar nie, die heidenchristliche Minderheit dagegen wiederholt anreden würde? Und wäre nicht schon diess recht wunderlich, wenn der Apostel einer meist aus Judenchristen bestehenden Gemeinde ein Langes und Breites über die Zurücksetzung der Juden hinter den Heiden in der Berufung zur Gemeinde schreiben und sie trösten würde wegen eines scheinbaren Verworfenseins Israels, zu dessen Annahme doch gerade ihr eigener Thatbestand keinerlei Anlass böte? Da ist es doch wohl viel natürlicher anzunehmen, dass die Heidenchristen, welche der Apostel 11, 20 ff. warnt, sich ihres Vorzuges nicht zu überheben, auch wirklich im Vorthelle, d. h. in der Majorität in der römischen Gemeinde waren, und die Judenchristen, welche wegen

ihrer augenblicklichen Zurücksetzung getröstet werden, auch wirklich nur die Minderzahl der Gemeinde ausmachten.

Auf ganz dasselbe Resultat werden wir auch geführt durch Beachtung der praktischen Paränese in den Capp. 14 und 15. Da werden von vornherein zwar beide Parteien, die Schwachen und die Starken, zur gegenseitigen Verträglichkeit und Duldsamkeit ermahnt; aber bald (14, 14—15, 9) wendet sich die Mahnung ganz ausschliesslich an die Starken, sie sollen nicht in eitler Selbstgefälligkeit die Schwachen verletzen und die Eintracht der Gemeinde zerstören, sondern vielmehr die Schwachheit d. h. Gewissensbedenklichkeit der Engherzigen ertragen und lieber um des Friedens willen und um kein Aergerniss anzurichten sich selbst im Gebrauch ihrer zwar berechtigten Freiheit Schranken auferlegen; solches barmherzige Sichannehmen der schwachen Brüder entspreche der Barmherzigkeit Christi, der sich ihrer, der Heiden, ja auch aus blosser Barmherzigkeit, unverdienter und unerwarteter Weise, angenommen habe (15, 7 ff.). Diese Motivierung zeigt deutlich, dass die „Starken“, welchen die Pflicht der Schonung der „Schwachen“ auferlegt wird, Heidenchristen sind, woraus wieder folgt, dass die schonungsbedürftigen Schwachen Judenchristen gewesen sein werden. Auch ihre Charakteristik stimmt dazu. Die Enthaltung von Fleisch und Wein als „unreiner“ Dinge (14, 14. 20) erklärt sich am einfachsten aus einer dem Essenismus analogen<sup>1)</sup> Steigerung

---

1) Dass unter den „Schwachen“ eigentliche Essener im Unterschiede von den übrigen Judenchristen Roms (welche dann die „Starken“ wären) zu verstehen seien, ist durchaus unwahrscheinlich. Denn 1) wie sollten sich die Essener, diese Einsiedler der jüdischen Wüste, welche schon den verunreinigenden Einfluss ihrer eigenen jüdischen Volksgenossen scheuten, in die Metropole des heidnisch unreinen Weltlebens gewagt haben? 2) Fanden häufigere Bekehrungen von Essenern bekanntlich erst nach der Zerstörung Jerusalems statt, woher also schon a. 59 eine ganze Partei essenischer Christen in Rom? 3) Wäre unter jener Voraussetzung nicht wohl erklärbar, wiefern denn das Halten von Feiertagen einen Kontroverspunkt zwischen den Starken und Schwachen gebildet haben sollte, da ja in diesem Punkte die Essener gar nichts eigenthümliches hatten, sondern nur die allgemein jüdische Sabbathgesetzlichkeit theilten, also ohne Zweifel auch mit einer judenchristlichen Gemeindemehrheit ganz in Uebereinstimmung sich befunden

der gesetzlichen Speiseverbote und das Halten von Tagen (V. 5 f.) kann nur auf die jüdische Beobachtung der Sabbath- und Festgesetze bezogen werden, bekanntlich einer der heikelsten Punkte für das jüdisch gebundene Gewissen, der sich auch in der Lebenssitte der Gemeinde am meisten fühlbar gemacht haben muss. Wenn nun also der Apostel hier die Schonung der schwachen, d. h. in jüdischer Gesetzlichkeit noch gebundenen, Gewissen empfiehlt und diese Kondescendenz der Starken zu der Schwäche der Unfreien als eine Pflicht barmherziger Liebe durch die herablassende Barmherzigkeit Christi gegen die Heiden motivirt, so scheint mir daraus unvermeidlich die Folgerung sich zu ergeben, dass die heidenchristlichen „Starken“ die Majorität der Gemeinde zu Rom gebildet haben müssen und die judenchristlichen „Schwachen“ die Minorität; denn wie seltsam wäre es sonst, einer selbst kaum geduldeten Minorität die Duldsamkeit gegen das Gros der Gemeinde zu empfehlen!

Auch die sonstige ethische Paränese unseres Briefes lässt meines Erachtens kaum verkennen, dass als Leser derselben vorzugsweise und in erster Linie ehemalige Heiden

---

haben würden. 4) Ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Paulus eine Gemeindemehrheit von Judenchristen, deren sinnliche Befangenheit im alten Wesen des Buchstabens er sonst stets zu rügen hat, hier auf einmal als die Glaubensstarken auszeichnen würde, bloss desswegen, weil sie in etlichen Einzelheiten weniger skrupulös wären als die essenischen Pedanten. Was die beiden römischen Parteien (Schwachen und Starken) unterschied, war offenbar nicht ein blosses Mehr oder Weniger von Gesetzlichkeit (wie es sich allenfalls zwischen einer judenchristlichen Mehrheit und einer essenischen Minderheit denken liesse), sondern war die prinzipielle Gesetzesgebundenheit einer- und prinzipielle Gesetzesfreiheit andererseits, das aber ist eben der Gegensatz von Judenchristenthum und Heidenchristenthum. Waren nun also die „Starken“ in der römischen Gemeinde in der Majorität — und nur als solche konnten sie zur Duldsamkeit gegen die Anderen ermahnt werden —, so wird sich der Schlussfolgerung nicht entgehen lassen, dass die römische Gemeinde in ihrer Mehrheit aus Gesetzesfreien, d. h. aus Heidenchristen, bestand. Diess Resultat ergiebt sich schon aus Röm. 14 so sicher, dass es der Bestätigung aus 15, 7 ff. nicht erst bedarf und somit auch durch den Zweifel an der Echtheit von Cap. 15 nicht erschüttert wird. Wer aber diesen Zweifel nicht theilt, wie Verf., für den ist allerdings schon in 15, 7 ff. die Entscheidung der Frage gegeben.

gedacht sind. Die Mahnungen, die Werke der Finsterniss abzulegen und nicht mehr die fleischliche Begehrlichkeit zu hegen, sich nicht mehr der sündigen Welt gleichzustellen, die Leiber Gott als lebendiges Opfer darzustellen, die eigenen Glieder nicht mehr in den Dienst der Unreinheit, sondern in Dienst der Gerechtigkeit zur Heiligung zu begeben (6, 19; 12, 1. 2; 13, 12—14) — diese vom Apostel so gefissentlich und wiederholt betonte Forderung christlicher Reinheit und Zügelung der Sinnlichkeit setzen offenbar Leser voraus, welche eben als ehemalige Heiden die Warnung vor der Hauptsünde des Heidenthums, vor sinnlicher Zügellosigkeit, am dringendsten nöthig hatten; bei einer vorwiegend judenchristlichen Gemeinde wären derartige Mahnungen weniger dringlich gewesen, da diesen nicht ebensosehr die Gewohnheiten eines heidnischen Sündenlebens anhängen.

Eher liesse sich an Judenchristen denken bei der Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit 13, 1—7. Wenn der Apostel hier das göttliche Recht jeder bestehenden Obrigkeit und die Allgemeingültigkeit der Pflicht des bürgerlichen Gehorsams betont, wenn er fordert, dass man in der Obrigkeit ein Werkzeug der göttlichen Weltordnung, das den Zwecken des Guten diene, anerkennen, gewissenshalber ihr Gehorsam leisten und insbesondere auch Steuer zahlen solle, so lässt sich hierin mit einigem Schein eine Polemik gegen die bekannte jüdische Unbotmässigkeit finden, welche in der Meinung wurzelte, dass ein heidnisches Regiment über Israel in Widerspruch stehe mit dem Wesen der Theokratie, also mit dem Willen Gottes, und dass insbesondere das Steuerzahlen an die heidnische Obrigkeit des Volkes Gottes unwürdig sei (vgl. die bekannte Frage der Pharisäer Mtth. 22, 17). Aber so naheliegend eine solche Beziehung zu sein scheint, für nothwendig möchte ich sie doch nicht halten. Man wird doch wohl unterscheiden müssen zwischen den Juden Palästina's, welche die Römer als Eindringlinge auf dem heiligen Boden der Theokratie betrachteten, und den Juden (resp. Judenchristen) Roms, welche als Gäste der heidnischen Hauptstadt sich doch nicht einfallen lassen konnten, die römische Obrigkeit zu befehlen, zumal sie gerade zur Zeit unseres



Briefes einer durch kaiserliche Gunst geschützten und vortheilhaften Lage sich zu erfreuen hatten. Eine spezielle Beziehung auf Judenchristen ist daher an sich nicht wahrscheinlich, wird aber auch durch den Wortlaut von Röm. 13 nicht gefordert. Die Ermahnungen sind so allgemein gehalten, die Motivirung stellt so ganz den prinzipiellen christlichen Gesichtspunkt für Beurtheilung aller gesellschaftlichen Ordnung auf, dass man wird sagen können, der Apostel konnte diesen Punkt überhaupt nicht anders vor christlichen Lesern, gleichviel welcher Gemeinde, behandeln. Auch nach einer besonderen Veranlassung dieser Mahnung zur Erfüllung der Bürgerpflicht zu suchen, ist an sich nicht nothwendig, da sie im Zusammenhang mit Cap. 12 wohl motivirt ist, eigentlich nur die weitere Ausführung der Vorschrift 12, 17, dass man sich allen Menschen gegenüber der richtigen Haltung befleißigen soll; die richtige Haltung (das „Wohlanständige“ καλόν) gegenüber der Gesellschaft besteht ja eben in erster Linie in der gewissenhaften Beobachtung der bürgerlichen Rechtsordnung. Will man übrigens noch an speziellere Motive des Apostels bei diesem Abschnitt seiner Paränese denken, so genügt es schon sich zu erinnern, wie leicht in den chiliastisch-eschatologischen Hoffnungen der ältesten Gemeinde Anlass zur Geringschätzung der bestehenden irdischen Gesellschaftsordnung liegen konnte. Die augustinische Entgegensetzung der Kirche und des römischen Staats als der civitas Dei und civitas mundi s. diaboli lag von Anfang in der chiliastisch-dualistischen Weltanschauung der Christengemeinde tiefbegründet; damit war auch immer die Gefahr nahegelegt, dass dieser theoretische Gegensatz eine praktische und aggressive Wendung nehmen und zu politischen Exzessen verführen konnte. Gegen derartige im eigensten christlichen Gedankenkreis wurzelnde, somit von jüdischem Nationalitätsschwindel völlig unabhängige Gefahren eines weltflüchtigen Idealismus haben die besonnenen Lehrer den Gesichtspunkt der nüchtern realistischen Moral geltend gemacht, wornach auch die diesseitige Rechtsordnung im göttlichen Willen begründet ist und Anspruch auf Gehorsam Aller hat, insbesondere also auch der Christen, die sich in jedem Lebensverhältniss des



Wohlanständigen zu befeissigen verpflichtet sind. Röm. 13 enthält genau dieselbe Anschauung, die uns auch in 1. Petr. 2, 12 ff. und 1. Tim. 2, 1 ff. wieder begegnet und welche nach dem neu aufgefundenen Cap. 61 des I. Briefes des römischen Clemens an die Korinther in der römischen Gemeinde schon frühe sogar einen liturgischen Ausdruck erhalten zu haben scheint.<sup>1)</sup> Um so weniger sind wir veranlasst, die Motive für die Paränese von Röm. 13 in jüdischen Kreisen zu suchen; und damit fällt auch hier jeder Grund, an eine spezifisch judenchristliche Gemeinde als die Leser von Röm. 13 zu denken, hinweg.

Das Bisherige bestätigend und für die Frage nach dem nationalen Charakter der römischen Gemeinde entscheidend ist endlich die Art, wie Paulus dieselbe im Epilog seines Briefes anredet (an dessen Echtheit zu zweifeln nicht der geringste Grund vorliegt, da er mit allem Früheren und mit der ganzen Situation vortrefflich stimmt). 15, 14 ff. sagt der Apostel seinen Lesern, er wisse zwar wohl, dass sie auch selber (ohne ihn) im Stande seien, einander gegenseitig zu-rechtzuweisen vermöge ihrer Fülle an Güte und Einsicht; gleichwohl habe er etwas kühner (als es unter solchen Umständen eigentlich zu erwarten gewesen wäre) zum Theil an sie geschrieben, geleitet von der Absicht, sie zu „erinnern“ (das im Allgemeinen zwar richtige, im Einzelnen doch noch entwicklungsbedürftige Verständniss der christlichen Wahrheit zum klareren Bewusstsein zu bringen und dessen Konsequenzen ans Herz zu legen); diess habe er gethan zufolge der ihm gegebenen Gnade, dass er ein Diener Christi zu den Heiden sein sollte, das Evangelium Gottes priesterlich verwaltend zu dem Zweck, dass die Opferdarbringung der

---

1) Dass aus diesem Kapitel kein direkter Beweis für den heidenchristlichen Charakter der röm. Gemeinde vor Paulus' Wirksamkeit zu entnehmen sei, wird man zwar allerdings (mit Mangold gegen Weizsäcker) zugeben müssen; aber indirekt folgt doch aus I. Clem. 61 soviel, dass die Gedanken von Röm. 13, welche der heidenchristlichen Gemeinde des Clemens so wichtig waren, um sie in ihre Liturgie aufzunehmen, ebensogut auch schon von Paulus für heidenchristliche Leser bestimmt sein konnten.

Heiden (die in den Heiden bestehende, durch die Bekehrung der Heiden bewirkte Opferspende) Gott wohlgefällig werde als eine mit heiligem Geist geweihte; wie er denn überhaupt nie wagen werde etwas anderes zu reden als was Christus gewirkt habe durch ihn zur Unterwerfung der Heiden. Der Apostel will also hier die entschiedene Sprache, die er sich einer so rühmenswerthen Gemeinde gegenüber theilweise erlaubt habe, entschuldigen; er beruft sich dafür zuerst auf die Befugniss seines Heidenapostelamts überhaupt, welches ihm zur Pflicht mache, durch seinen Dienst am Evangelium die Heiden zu einer heiligen gottgefälligen Opfergabe für Gott zu bereiten; sodann beruft er sich auf die in ihm wirksame Kraft Christi, aus welcher auch all sein Reden zum Behuf der Unterwerfung der Heiden hervorgehe. Also des Paulus' Beruf als Heidenapostel ist's, der ihm auch das Recht giebt, zur römischen Gemeinde zu reden, und zwar so zu reden, wie es nöthig war, um auch hier aus dereinstigen Heiden ein heiliges Opfer für Gott zu bereiten; hat er zu diesem Zwecke schärfer gesprochen, als eine so hochstehende Gemeinde erwarten mochte, so war es nicht er, dieser menschliche Opferdiener, sondern es war Christus selbst, der durch ihn gerade so gesprochen hat, wie er jetzt brieflich zu ihnen sprach. Deutlich ergibt sich aus dieser Stelle das Doppelte: 1) dass der Apostel seine Leser zu den Heidenchristen rechnete, denn Recht und Pflicht, an sie zu schreiben, leitet er ja eben aus seinem Heidenapostelamt ab; 2) dass er mit Art und Richtung ihres Christenthums im Allgemeinen einverstanden war, denn er lobt ja ihre vielfache Einsicht und will sie nur „erinnern“, d. h. in ihrem christlichen Erkennen befestigen und vertiefen, nicht dasselbe aus Irrthum in Wahrheit völlig umwandeln. Demnach wird auch die theilweise „Kühnheit“ seiner Sprache, die er hier rechtfertigt, nicht sowohl in der antijudaistischen Polemik zu suchen sein, denn 1) zeichnet sich diese thatsächlich gerade durch Milde, nicht durch antijudaistische Schärfe aus, und 2) konnten ja die heidenchristlichen Leser sich gerade von dieser Polemik nicht betroffen und also auch nicht unangenehm berührt fühlen; es hätte also einer Entschuldigung der Kühnheit dieser

Polemik gegen sie gerade nicht bedurft. Sondern wir müssen dieses *τολμηρότερον ἀπὸ μέρους* auf diejenigen zahlreichen Partien des Briefes beziehen, in welchen der Apostel seinen heidenchristlichen Lesern diejenigen Seiten und Konsequenzen des paulinischen Evangeliums zur Erinnerung bringt und an's Herz legt, welche sie bisher mehr oder weniger übersehen oder doch nicht ernstlich genug beobachtet und befolgt hatten; vor Allem also die ethischen Mahnungen zur Heiligung des Lebens, zur Selbstzucht, zur Demuth und Verträglichkeit gegen die judenchristlichen Mitbrüder. Solcher „Erinnerungen“ bedurfte die römische Gemeinde, um wirklich zu einem gottgefälligen, mit heiligem Geist geweihten Opfer für Gott bereitet zu werden; es fehlte ihr nicht an gutem Willen (*ἀγαθοσύνη*) und nicht an allerlei Wissen (*πᾶσα γνῶσις*), aber es fehlte ihr noch die volle geistige Kraft, die sich in der Weihe des sittlichen Gemeindelebens bethätigt, was natürlich auch mit einem Mangel an Tiefe der Erkenntniss zusammenhing.

So stimmt dieser Epilog mit dem Eingang des Briefes völlig überein. Beidemale motivirt der Apostel sein Schreiben an die römische Gemeinde mit seinem heidenapostolischen Beruf, erklärt also damit diese Gemeinde für eine wesentlich und überwiegend heidenchristliche. Beidemale aber auch charakterisirt er den Zustand der Gemeinde als einen solchen, der zwar im Allgemeinen zu Dank gegen Gott und zu Lob vor Menschen<sup>1)</sup> Anlass gebe (1, 8 mit 15, 14)

1) Dass der Apostel mit der allgemeinen Richtung des Christenthums der Römer zufrieden war, darauf deutet auch 6, 17 hin: *ἐπύκουσάτε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς*. Unter diesem „Lehrgepräge“ wird doch wohl nicht das Christenthum überhaupt, sondern eine bestimmte Form desselben zu verstehen sein. Dann aber natürlich eben die paulinische, da ja andernfalls Paulus nicht dafür Gott danken könnte, dass die Römer der (judaistischen) Lehrweise, der sie von Gott übergeben worden, von Herzen unterthan geworden seien, während er unter dieser Voraussetzung gerade beabsichtigen würde, sie von ihrer bisherigen Glaubensrichtung abzubringen. Mir scheint diese Stelle eine schwer zu beseitigende Instanz für den paulinischen (d. h. mindestens nicht-judaistischen) Charakter der rö-

der aber doch noch der vollen geistigen Kraft ermangele, daher der Apostel wünscht, durch persönlichen Besuch eine geistliche Gabe zu ihrer „Stärkung“ ihr mittheilen zu können (1, 11), inzwischen aber wenigstens brieflich durch offene rückhaltlose „Erinnerung“ in Kraft seiner apostolischen Amtsgnade ihnen zu der noch fehlenden christlichen Stärke und Weihe zu verhelfen (15, 15f.).

Mit diesem einstimmigen Resultat stehen übrigens diejenigen Stellen, in welchen direkt oder indirekt judenchristliche Leser vorausgesetzt sind, in keinem Widerspruch. Denn dass eine judenchristliche Minorität in der römischen Gemeinde sich befand, hat sich uns ja schon oben aus den Ermahnungen zur Duldsamkeit gegen die Schwachen ergeben. Es ist ganz naturgemäss, dass der Apostel diese Minderheit vorzugsweise (doch nicht ausschliesslich) im Auge hatte bei seiner dogmatischen Auseinandersetzung über das Verhältniss des Evangeliums von der Glaubensgerechtigkeit zum alttestamentlichen Gesetze; nicht bloss 4, 1 der Zusatz zu Abraham: „unser Vorvater“ (der für sich allein nichts bewiese), sondern der ganze Inhalt von Cap. 4 weist unverkennbar darauf, dass es dem Apostel hier um eine Verständigung mit dem judenchristlichen Bewusstsein, um eine Vermittlung seines Evangeliums mit dem alttestamentlichen Offenbarungsglauben zu thun ist. Dasselbe ist wieder 7, 1—6 der Fall, nur von anderem Gesichtspunkte als Cap. 4; auch hier sucht der Apostel den Anstoss des Judenchristen an seiner Aufhebung des Gesetzes vom Standpunkt des Gesetzes selbst aus zu heben, und eben diess, dass er vom Standpunkt des Gesetzes selbst aus argumentire, deutet er in dem Zusatz 7, 1 an: *γίγνεται γὰρ νόμον λαλῶν*. Aus diesen Worten den judenchristlichen Charakter der ganzen römischen Gemeinde zu folgern, wäre gewiss irrig; es liesse sich eher

mischen Gemeindemehrheit zu sein. Und dies auch dann, wenn man *τύπος διδασχῆς* im weiteren Sinn = christliche Lehre überhaupt verstehen wollte; denn auch so bliebe es dabei, dass die herzliche Ueberzeugung einer judaistisch-gläubigen Gemeinde dem Paulus wohl kaum ein Gegenstand des Dankes gegen Gott gewesen sein könnte.



umgekehrt schliessen, dass dieser Zusatz eine Gemeinde voraussetze, bei welcher sich die Gesetzeskunde nicht so ohne weiteres von selbst verstand wie bei Judenchristen, also gerade eine heidenchristliche Gemeinde, die ja doch infolge der Schriftverlesung bei den gottesdienstlichen Versammlungen mit dem A. Testament vertraut geworden sein konnte. Indessen möchte ich nicht (mit Weizsäcker) so weit gehen, in den hier angeredeten ἀδελφοί geradezu die Heidenchristen Roms zu verstehen, denn nach dem Folgenden handelt es sich doch unverkennbar um Solche, die bisher in der engsten Verbindung mit dem Gesetz gestanden hatten und die deshalb gegen eine Lösung dieses Bandes in der Christusgemeinschaft wie gegen eine Untreue Gewissensbedenken hatten, also offenbar um Judenchristen. Auch in dem Abschnitte Capp. 9—11 hat der Apostel die Judenchristen stets im Auge; für eine bloss heidenchristliche Gemeinde hätte diese Auseinandersetzung wenig Interesse gehabt und wäre in Ton und Haltung ganz anders ausgefallen. Wenn nun gleichwohl, wie wir oben schon sahen, die direkte Apostrophe, in welcher diese Auseinandersetzung ihre praktische Spitze bekommt (11, 11 ff.), sich nicht an die Judenchristen, sondern gerade an die Heidenchristen wendet, wenn sie nicht sowohl (wenigstens nicht direkt) die Anmassung der jüdisch-nationalen Prärogative, als vielmehr gerade die heidenchristliche Ueberhebung gegenüber dem scheinbar verstossenen Israel rügt und der unverlierbaren Verheissungshoffnungen des letzteren sich mit entschiedenster Wärme annimmt, so ist diess überaus bezeichnend für die Rolle, welche die Judenchristen in der römischen Gemeinde zur Zeit unseres Briefes spielten.

Sie waren eben nicht die herrschende Majorität, die im stolzen Bewusstsein gesicherten Besitzstandes ihre nationalen Vorrechte geltend zu machen oder gar ihre gesetzliche Lebenssitte der Gesamtgemeinde aufzudrängen versucht hätte; sie waren im Gegentheil die gedrückte Minderheit, die angesichts der immer unverhältnissmässiger sich steigernden Zahl der bekehrten Heiden und des immer rücksichtsloser sich steigernden Selbstgefühls der Heidenchristen sich mehr und mehr zur untergeordneten



Nebenrolle in der Gemeinde verurtheilt sah, ja die Zeit immer näher rücken sah, wo das Volk der Verheissung aus dem Erbe des Messiasreiches vollends ganz verdrängt, und damit das harte Wort des Heidenapostels, dass er einst unter dem Eindruck judaistischer Parteiagitation an die Galater geschrieben (4, 30), wörtlich erfüllt sein würde. Auch aggressive Agitatoren, wie die Judaisten in Galatien, waren die römischen Judenchristen zur Zeit unseres Briefes gewiss nicht; einer propagandasüchtigen Agitation gegenüber würde der ganze Ton unseres Briefes anders geworden sein, wie ein einziger vergleichender Blick auf den Galaterbrief beweist. Hätte Paulus den Einfluss fanatischer Judaisten auf die römische Gemeinde zu fürchten gehabt, so würde er schwerlich so geflissentlich, wie er es im Römerbrief durchgehends thut, die feststehende verheissungs- und bündnissmässige Pärörogative Israels, die Bestimmung des Heils *ἰουδαίῳ πρῶτον* (1, 16; 3, 2; 9, 4f.; 11, 1. 18. 24. 29; 15, 8) betont haben, was ja nur hätte Wasser auf die Mühle der eben zu bekämpfenden Gegner sein können; er würde dann auch die gesetzliche Gebundenheit des jüdischen Gewissens im Halten des Sabbaths und in der Unterscheidung reiner und unreiner Speisen gewiss nicht so weitherzig als ein Adiaphoron behandelt haben, mit welchem es Jeder unbeschadet seines Christenthums halten könne nach Belieben und Bedürfniss; betrachtet er doch eben diese Dinge im Galaterbrief geradezu als einen Rückfall in die elementare Religionsstufe, wodurch seine ganze Arbeit an der Gemeinde verloren gehe (Gal. 4, 9—11). Man wird diese auffällige Verschiedenheit der Beurtheilung doch nicht bloss daraus erklären dürfen, dass die römische Gemeinde nicht ebenso wie die galatische von Paulus selber gestiftet war; ich glaube nicht, dass Paulus durch ein solches rein persönliches Moment sich würde haben bestimmen lassen, judaistische Gegner in Rom so ganz anders zu behandeln, als er dieselben Leute in Galatien behandelt hatte. Viel einfacher erklärt sich doch gewiss diese bedeutsame Differenz zwischen Galater- und Römerbrief daraus, dass eben in der römischen Gemeinde keine derartigen judaistischen Gegner vorhanden

waren, wie in Galatien, keine aggressive Agitation, von welcher zu fürchten gewesen wäre, dass sie die heidenchristliche Gemeinde unter das gesetzliche Joch beugen könnte, und gegen welche Paulus erst das Recht seines gesetzesfreien Evangeliums und den sicheren Bestand der heidenchristlichen Gemeinde hätte verfechten müssen. Wenn Weizsäcker bestimmte Spuren solcher Gegner in der „Polemik“ des Römerbriefes finden will, so kann ich ihm hierin nicht beistimmen; gerade die Hauptstelle, auf welche er ein besonderes Gewicht legt (Röm. 6, 1), scheint mir eine spezielle Beziehung auf bestimmte Gegner um so weniger zu fordern, da ja (was Weizsäcker übersieht) diese Auseinandersetzung über die ethische Seite der Lehre von der Glaubensgerechtigkeit im Zusammenhang völlig sachlich motivirt und sogar ein integrierendes Glied der Argumentation des ganzen Abschnittes von 3, 31 an ist, wie wir später sehen werden. Und wenn 3, 8 allerdings auf einen speziellen gegnerischen Vorwurf reflektirt wird, so ist darum doch keineswegs nothwendig, dass ein solcher Vorwurf gerade von römischen Gegnern des Paulus erhoben sein müsste; für ein oberflächliches Verständniss der paulinischen Gnadenlehre lag ein derartiger Vorwurf so sehr nahe, dass wir wohl annehmen dürfen, er werde dem Apostel während seiner ganzen bisherigen Wirksamkeit oftmals zu Ohren gekommen sein. Was aber vollends die Frage 3, 31: *νόμον οὐκ καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως*; betrifft, nun, so ist ja diess eben der einfache Angelpunkt aller Kontroverse des Paulus mit dem jüdischen Christenthum von Anfang an gewesen und somit ist es nur natürlich und nothwendig, dass diese Frage auch in einem Briefe, der sich die prinzipielle Verständigung mit dem Judenchristenthum und seine Versöhnung mit dem Heidenchristenthum zur Aufgabe setzte, eine kardinale Bedeutung bekam, ohne dass wir darum hierbei an eine Polemik gegen bestimmte judaistische Gegner des Paulus in Rom zu denken veranlasst sind.

Wir sind damit schon auf die Frage nach dem Zweck des Römerbriefs gekommen. Eine Polemik gegen das Judenchristenthum der römischen Gemeinde, wie Baur wollte.

kann der Zweck des Briefes darum nicht sein, weil eben diese Gemeinde nach dem, wie ich meine, völlig klaren Zeugniß des Briefes selber wesentlich nicht judenchristlich, sondern heidenchristlich gewesen ist. Aber auch nicht gegen judaistische Eindringlinge und Agitatoren, wie noch Weizsäcker annimmt, will unser Brief polemisiren. Er bezweckt eben überhaupt nicht sowohl Polemik gegen einen dem Heidenchristenthum gefahrdrohenden Judaismus, als vielmehr eine derartige Apologie des paulinischen Evangeliums, welche ebensowohl die Judenchristen mit demselben versöhnen, als die Heidenchristen in demselben vertiefen, und so einen höheren Standpunkt über beiden Theilen begründen und die durch oberflächliches Missverständniß von Seiten beider Theile gefährdete Einheit der christlichen Gemeinde retten und sichern sollte. Diese Auffassung des Zweckes unseres Briefes stimmt, wie mir scheint, am besten überein mit der ganzen Haltung desselben, mit seiner ruhig sachlichen Entwicklung der paulinischen Kardinallehren, welche mit dem persönlichen Pathos anderer paulinischer Briefe so auffallend kontrastirt, mit seiner konziliatorischen Haltung gegen die dogmatische und ethische Befangenheit des judenchristlichen Bewusstseins und mit seiner „theilweise kühneren“ (15, 15) Sprache gegen heidenchristliche Extravaganzen. Es entspricht aber auch diese Fassung des Zwecks aufs trefflichste derjenigen Situation der römischen Gemeinde, auf welche uns die Andeutungen des Briefes selber schliessen liessen. In der römischen Gemeinde herrschte, wie wir sahen, numerisch das Heidenchristenthum und mit dieser numerischen Ueberlegenheit verband sich naturgemäss ein sehr energisches antijudaistisches Selbstgefühl der Mehrheit, welche soweit entfernt war, sich judaistischen Einflüssen hinzugeben, dass sie vielmehr im Gegentheil ihre christliche Superiorität über alles Jüdische auch den judenchristlichen Mitbrüdern gegenüber nur allzu schroff geltend machte und dadurch die Letzteren, die ohnediess schon in ihrer Minorität sich gedrückt fühlten, immer mehr abstiess und entfremdete. Nicht die römische Gemeinde von dem Judaismus erst abzuwenden, aber auch nicht sie vor drohender Judaisirung zu schützen,

konnte unter solchen Umständen Zweck eines paulinischen Briefes an die Römer sein; denn dieses heidenchristliche Gros der Gemeinde dachte ja selber entfernt nicht daran, sich judaisiren zu lassen; das unter ihr herrschende energische antijudaistische Selbstbewusstsein machte jeden Gedanken an eine derartige Gefahr unmöglich; der heidenchristliche Typus dieser Gemeinde war schon jetzt so völlig fraglos gesichert, dass der Apostel keinerlei Grund hatte zu Besorgnissen nach dieser Richtung; in dieser Beziehung konnte er vielmehr dieser Gemeinde nur das beste Zeugniß ausstellen (6, 17), konnte zu ihrer „allseitigen Einsicht“ (15, 14) das beste Zutrauen haben. Aber die Gefahr lag nach anderer Seite hin. Bei der Rücksichtslosigkeit, mit welcher die kaum bekehrten Heiden den älteren judenchristlichen Stamm der Gemeinde, der jetzt mehr und mehr zur bedeutungslosen Minorität herabsank, behandelten, drohte die eine Gemeinde in ihre beiden Elemente sich wieder aufzulösen; die Judenchristen vermochten sich kaum mehr mit einer Christusgemeinde einzufühlen, deren heidenchristlicher Charakter mit dem Verheissungsglauben, deren Gesetzesfreiheit mit der Gesetzespietät des jüdischen und judenchristlichen Bewusstseins in so starkem Zwiespalt lag; im Innersten verletzt, verstimmt und enttäuscht fingen sie naturgemäss an, sich vom Gros der Gemeinde zu separiren, ja es mochten wohl schon Einzelne den Blick wieder rückwärts wenden und die Gottesdienste der Synagoge den christlichen Gemeindeversammlungen vorzuziehen anfangen. Im Römerbrief selbst ist zwar von solchen Abfallsgelüsten der Judenchristen noch nichts angedeutet, wohl aber legt einige Zeit später der wahrscheinlich von einem römischen Pauliner geschriebene Hebräerbrief davon Zeugniß ab, und die Anfänge zu einer derartigen Entwicklung der Dinge müssen schon zur Zeit des Römerbriefes vorhanden gewesen sein. Wie nun der Verfasser des Hebräerbriefes die Judenchristen nicht sowohl zu bekämpfen als vielmehr zu versöhnen und bei der Christengemeinde festzuhalten sucht, indem er ihnen das Christenthum als die wahre Erfüllung des Judenthums darstellt, ganz ebenso ging auch schon die Absicht des Paulus

bei Abfassung des Römerbriefes darauf, die der heidenchristlichen Gemeindemajorität gegenüber verstimmten und entfremdeten Judenchristen Roms mit dem Inhalt des paulinischen Evangeliums sowohl als auch mit der Thatsache des siegreichen Heidenchristenthums zu versöhnen, und zwar nicht etwa um dieses Heidenchristenthum in seinem Recht und Bestand gegen judaistische Angriffe zu vertheidigen — dessen bedurfte es in Rom nicht mehr —, sondern um diese Judenchristen selbst als das einstweilige partielle Unterpfand der einstigen Gesamtbekehrung Israels bei dem wahren universalen Christenthum zu erhalten und die Einheit der Gesamtgemeinde vor Zerfall zu bewahren.

Um aber die Einheit der römischen Gemeinde zu erhalten, genügte es noch nicht, die Anstösse der Judenchristen an dem gesetzesfreien Evangelium und am Vortritt der Heiden im Christusreich durch dogmatische Verständigung und Auseinandersetzung mit ihrem alttestamentlichen Glauben zu entkräften. Was halfen alle theoretischen Argumentationen zur Harmonisirung des gesetzesfreien Heidenchristenthums mit der alttestamentlichen Offenbarung, so lange das Gebahren der Heidenchristen selbst von der Art war, dass die Bedenken der Judenchristen daraus immer neue Begründung erhielten? Der Grund der Entfremdung der römischen Judenchristen lag nicht bloss in ihrem jüdisch befangenen Denken, das ihnen die richtige Würdigung der paulinischen Theorie und Praxis erschwerte; er lag kaum weniger auch in dem heidnisch zucht- und lieblosen Denken und Treiben der Heidenchristen, welche allzu geneigt waren in der paulinischen Gnadenlehre einen Freibrief für Fortsetzung ihrer heidnischen Lebensgewohnheiten zu sehen und dabei noch zudem in eitler Selbstgefälligkeit ihrer Erhabenheit über die „Schwachheit“ der skrupulösen Judenchristen sich zu rühmen und auf Israel überhaupt als auf ein verstocktes und verworfenes Volk hochmüthig herabzusehen. Diese heidnische Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit in der Auffassung des Evangeliums war für ein ge-



deihliches Gemeindeleben überhaupt und für ein friedliches Zusammenleben der beiden Theile der Gemeinde insbesondere ebenso störend und unheilvoll, wie die jüdische Engherzigkeit und Befangenheit in den väterlichen Traditionen. Aus diesem Sachverhalt ergab sich nun naturgemäss für Paulus die doppelte Aufgabe: nicht bloss die Judenchristen von der Wahrheit seines Evangeliums durch eine Apologie desselben vom Standpunkte des alttestamentlichen Offenbarungsglaubens aus zu überzeugen und mit der That- sache des siegreichen Heidenchristenthums zu versöhnen, sondern auch den Heidenchristen die tiefere Erkenntniss der Bedeutung seines Evangeliums besonders nach seinen ethischen Konsequenzen aufzuschliessen und in praktischer Paränese ans Herz zu legen. Und diese doppelte Aufgabe hat der Apostel im Römerbrief aufs glücklichste gelöst, indem er die beiderseitigen Zwecke aufs innigste verknüpft; nicht so, dass er direkt und ausschliesslich in der einen Hälfte an die Judenchristen, in der andern an die Heidenchristen sich wenden würde, wodurch er den Dualismus der Gemeinde mehr fixirt als überwunden hätte; sondern er stellt sich zunächst auf eine über die Gegensätze hinausragende Höhe der Betrachtung und giebt eine aus dem Wesen des Evangeliums selbst geschöpfte sachlich objektive Entwicklung seiner Wahrheit, wie es eine Gotteskraft ist zum Heil für jeden Glaubenden, Juden zuerst und auch Heiden; aber bei dieser wesentlich sachlichen Entwicklung der evangelischen Grundgedanken verliert er doch die konkreten Verhältnisse und Bedürfnisse der römischen Gemeinde so wenig aus den Augen, dass er vielmehr durchgehends mit dem einen Auge auf den judenchristlichen und zugleich mit dem anderen Auge auf den heidenchristlichen Theil der Gemeinde zu blicken scheint. Doch tritt naturgemäss bei den dogmatischen Partien die apologetische Rücksicht auf die Judenchristen und bei den ethischen die polemische Rücksicht auf die Heidenchristen in Vordergrund. Am unmittelbarsten zeigen sich beide Tendenzen mit einander verschlungen in den mittleren Abschnitten Capp. 6—8 und 9—11. Indem der Apostel in Capp. 6—8

den Anstoss der Judenchristen an einem gesetzesfreien Evangelium dadurch entkräftet, dass er gerade die Erfüllung der sittlichen Gesetzesforderung als die wahre Konsequenz der Gnadenlehre nachweist, giebt er diesem dogmatisch-apologetischen Gedanken sofort eine vorzugsweise an die Adresse der heidenchristlichen Gemeindemehrheit sich richtende praktisch-paränetische Wendung (6, 17 ff. 8, 5—13). Indem er Capp. 9—11 das Aergerniss der Judenchristen an dem Uebergewicht der Heiden im Christusreich durch eine auf den Anfang der Heilsgeschichte zurück- und auf ihr Endziel hinausblickende Philosophie der Geschichte zu beseitigen sucht, spitzt er wiederum diese dogmatisch-apologetische Auseinandersetzung mit dem Judenchristenthum zu einer praktischen Polemik gegen heidenchristlichen Uebermuth zu. Lässt sich eine feinere, eine zartfühlendere Behandlung des verletzten judenchristlichen Gemüths denken als diese? Gerade an diesem Abschnitte (Capp. 9—11) tritt die Einseitigkeit einer Auffassung, welche den Zweck des Römerbriefes nur in der Polemik gegen das Judenchristenthum und in der Vertheidigung des Rechtes des Heidenchristenthums finden will, in das hellste Licht; denn die direkte Polemik dieses Abschnittes richtet sich ja gerade gegen die Heidenchristen und vertheidigt wird ja gerade das Recht Israels auf seine unverlierbaren Verheissungen. Darin erweist sich eben die ganze selbstlos universale Grösse des christlichen Denkens und Fühlens des Apostels, dass er sich gegen seine eigene heidenchristliche Partei der jüdischen Minderheit der hauptstädtischen Gemeinde annimmt, für Recht und Wahrheit ihrer Hoffnungen warme Sympathie bezeugt und ihren Kleinmuth durch Hinweis auf die Treue Gottes tröstend aufrichtet (11, 29), während er den Uebermuth der herrschenden Heidenchristen durch Erinnerung an die unverdiente Güte Gottes zur Demuth mahnt und vor möglichem Falle warnt (11, 20 ff.).

Uebrigens kann man sich bei diesem Abschnitt auch des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Auseinandersetzung mit dem jüdischen Gemüth, diese Beschwichtigung seiner auf dem Verheissungsglauben ruhenden Bedenken, diese

Tröstung seiner nationalen Bekümmerniss über den Vortritt der Heiden auch einem persönlichen Bedürfniss des Apostels entspringe, einem Bedürfniss ebensowohl seines religiösen wie seines patriotischen Gemüths. Die ausserordentliche Wärme der Sprache, die pathetische Versicherung gleich zu Anfang, dass er über den Unglauben Israels grosse Trauer und unablässigen Schmerz im Herzen empfinde, ist kaum genügend erklärt durch das Bestreben, sich gegen den gegenwärtigen Vorwurf der Judenfeindschaft zu verwahren, zumal ja ein solcher Vorwurf dem Paulus bei der selber stark antijudaistischen römischen Gemeindemehrheit gar nichts geschadet haben würde. Zwar ist es gewiss nicht richtig, das Hauptmotiv des ganzen Briefes in dem persönlichen Bedürfniss des Paulus nach einer Vermittlung seines Evangeliums mit der alttestamentlichen Offenbarung zu suchen, wie neuerdings vorgeschlagen wurde; das ist nicht bloss an sich unwahrscheinlich, sondern entspricht auch weder den eigenen Angaben des Apostels im Eingang und Schluss seines Briefes noch dem ganzen Charakter seiner dogmatischen Argumentationen und ethischen Paränesen, welche auf bestimmte Bedürfnisse der Leser berechnet sind, nicht einem allgemeinen theologischen Interesse des Schreibers entspringen. Allein soviel kann ich doch auch bei meiner Auffassung des Zweckes des Römerbriefes zugeben, dass die ausserordentlich konziliatorische Stimmung und Haltung desselben nicht einzig nur der verständigen Berechnung des Apostels zuzuschreiben und als Ausfluss seiner kirchenregimentlichen Taktik gleichsam zu betrachten ist, sondern auch seinem persönlichen Gemüthsbedürfniss entsprach. Wie es für ihn selber feststand, dass das Evangelium von Christo bei all' seiner Freiheit vom Buchstaben des Gesetzes doch nur die Erfüllung des wahren Sinnes von Gesetz und Propheten (Röm. 3, 21) sei, so drängte es ihn auch, diese wahrhaft katholische Ansicht vom Christenthum als das einigende Panier für die kämpfenden Parteien in den gemischten Gemeinden aufzustellen, vorzüglich in der römischen, deren kardinale Bedeutung für die werdende allgemeine Kirche er schon klar erkannte.

Die Probe auf die Richtigkeit meiner Auffassung des Zwecks des Römerbriefs ergibt sich mir schliesslich auch noch aus dem Ueberblick seines Inhalts und seiner Gliederung. Auf den ersten Blick fallen die beiden markirtesten Einschnitte bei 9, 1 und 12, 1 ins Auge, welche die 3 Haupttheile des Briefes: Capp. 1—8, 9—11, 12—15 bilden. Der erste derselben legt den Inhalt des Evangeliums von Christo als einer göttlichen Heilskraft für jeden Glaubenden, Juden wie Heiden, auseinander; der zweite handelt von der paradoxen aber gottgeordneten Reihenfolge, in welcher das für Juden und Heiden bestimmte Heil sich geschichtlich an Heiden und Juden verwirklicht; und der dritte zeigt dann, wie im sittlichen Verhalten der Gemeinde, ihrer Tadellosigkeit nach aussen und ihrer Einmüthigkeit nach innen, die Heilskraft des Evangeliums sich auch sittlich bewähren solle.

Cap. 1, 1—17: Eingang des Briefes. Paulus begrüsst die römische Gemeinde als der Apostel Jesu Christi und leitet aus seiner Sendung an die Heiden auch das Recht ab, mit der ihm zwar bisher persönlich fernstehenden, aber in sein Missionsgebiet gehörigen heidenchristlichen Gemeinde Rom's in Beziehung zu treten. Er versichert sie seiner lebhaften Theilnahme, mit welcher er schon bisher immer der römischen Gemeinde gedacht und nach ihrer persönlichen Bekanntschaft verlangt habe. Nur äussere Gründe haben ihn bisher verhindert an der Ausführung seines Vorsatzes, auch nach Rom zu kommen und dort, seinem universalen Beruf als Heidenapostel entsprechend zu wirken. Auch jetzt stehe ihm dieser Vorsatz noch fest, denn (er sei weit entfernt, sich etwa durch Menschenfurcht oder Scheu vor der Kultur der Metropole abschrecken zu lassen, vielmehr) er schäme sich nicht des Evangeliums von Christo. „Ist es doch eine Kraft Gottes zum Heil für jeden Glaubenden, Juden zuvörderst und auch Griechen; denn Gottesgerechtigkeit wird in ihm geoffenbart als Glaubenswirkung zur Glaubensweckung wie geschrieben steht: Der Gerechte aus Glauben wird leben.“ Damit hat der Apostel am Schluss des Eingangs den Grundgedanken seines Evangeliums thematisch vorausgestellt.

mit dessen Entwicklung sich nun der erste Haupttheil 1, 18—8, 31 beschäftigt.

Das Evangelium ist eine göttliche Heilskraft für jeden Glaubenden, denn es ist die Offenbarung des neuen Heilsprinzips, dass die Gerechtigkeit als Gabe Gottes infolge Glaubens (nicht als Wirkung des Menschen infolge Thuns) zu erlangen sei: diess der wesentliche Inhalt des paulinischen Evangeliums, um dessen nähere Ausführung und Begründung sich die dogmatische Exposition der 8 ersten Capitel dreht. Denn eine (im weiteren Sinn) dogmatische, sofern die einzelnen Momente jener religiösen Offenbarungswahrheit in ihrem inneren Zusammenhang unter einander und mit den Thatsachen des religiös-sittlichen Bewusstseins der Gemeinde entwickelnde Darstellung haben wir in diesem Theil allerdings vor uns. Darin muss ich Volkmar gegenüber den meisten Neueren völlig beistimmen. Ich kann auch nicht verstehen, wiefern denn das historische Verständniss unseres Briefes unter dieser Anerkennung des lehrhaft dogmatischen Charakters seines ersten Haupttheils sollte nothleiden. Mir scheint vielmehr, dass gerade bei unbefangenen historischer Auffassung des Zweckes unseres Briefes und der Situation und Bedürfnisse seiner Leser die Zweckmässigkeit einer solchen objektiven dogmatischen Entwicklung der evangelischen Wahrheit ganz einleuchtend werde. Dass darum doch die stete Rücksichtnahme auf Bedenken und Missverständnisse von der einen und andern Seite der Leser keineswegs ausgeschlossen sei, haben wir schon oben gesehen und werden wir nachher im Einzelnen bestätigt finden. Es besteht eben überhaupt nicht der ausschliessliche Gegensatz zwischen der Auffassung des Römerbriefes als einer dogmatischen Lehrschrift und seiner historischen Beziehung auf die Zeitverhältnisse, wie diess jetzt gewöhnlich vorausgesetzt wird; nur darf man freilich die historischen Beziehungen und Absichten des Briefes nicht willkürlich enger und beschränkter denken, als sie nach dem eigenen Zeugniss des Briefes thatsächlich vorliegen.

Also der Inhalt des Evangeliums von dem neugeoffenbarten Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben wird



im ersten, dogmatischen Haupttheil entwickelt. Diess geschieht in den 3 Abschnitten: 1) 1, 18—3, 30. 2) 4, 1—5, 21. 3) 6, 1—8, 39. Der erste grundlegende Abschnitt zeigt, wie das neue Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben durch die Allgemeinheit der menschlichen Sünde für Alle gleichmässig nöthig und durch die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo für Alle gleichmässig wirklich geworden sei. Offenbart das Evangelium eine von Gott ausgehende, dem Glaubenden als freie Gnadengabe zu Theil werdende Gerechtigkeit (diess ist *δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως* 1, 17, wie Holsten im Jahrb. f. prot. Theol. 1879, S. 105 ff. mit Recht gegen Volkmar's irrige Auffassung ausführt), so erhebt sich für das natürliche Bewusstsein überhaupt und für das gesetzliche Bewusstsein des Judenchristen insbesondere sofort die Frage: wozu bedarf es denn einer solchen von Gott gnadenweise geschenkten Gerechtigkeit? sollte denn nicht das eigene Thun des Menschen der natürlichere, ja der einzigmögliche Weg zur Gerechtigkeit sein? Hierauf antwortet der Apostel von 1, 18 bis 3, 20 durch den Nachweis, dass Gerechtigkeit vor Gott auf dem Wege des eigenen Thuns nicht zu erlangen sei für jedwedes Fleischeswesen, weil eben nach dem einstimmigen Zeugniß von Schrift und Erfahrung alle Menschen, eben als „Fleisch“, auch sündig seien und des Ruhms der Gerechtigkeit vor Gott ermangeln. Diesen Nachweis führt er so, dass er zunächst ein Bild heidnischen Sündenlebens entwirft, dessen Verwerflichkeit für Alle gleichmässig feststeht, um dann von diesem gemeinsam zugestandenem Boden aus auch den Juden davon zu überführen, dass er, der sich seines höheren Wissens aus dem Gesetz rühme, dennoch im Thun desselben nichts vor dem Heiden voraushabe, sondern dem gleichen Verwerfungsurtheile ver falle. Sind so Alle gleichmässig Sünder, so kann die Gerechtigkeit für Alle gleichermassen nicht auf dem Wege eigener Leistung zu erwarten sein, sie kann somit, soll sie überhaupt erlangt werden, nur als Gnadengabe Gottes möglich sein.

Den Revers also zu der Allgemeinheit der Sünde bildet die Allgemeinheit der Gnade 3, 21—30. An die Spitze ge-

stellt ist sogleich das Wesen des neuen Heilsprinzips nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit: es ist eine Gerechtigkeit, die es nicht mit dem Gesetz zu thun hat (*χωρὶς νόμου*), die vielmehr von Gott geschenkweise gegeben wird (*δικαιοσύνη θεοῦ, δικαιούμενοι δωρεάν*) und menschlicherseits mittelst Glaubens an Christum empfangen wird (*διὰ πίστεως* J. X.); aber sofort wird doch auch hinzugefügt, dass diess neue Heilsprinzip, das jetzt zwar erst geoffenbart ist, doch schon vom Gesetz und den Propheten bezeugt gewesen, also nichts völlig Neues und Abruptes sei, kein Widerspruch mit der alten Gottesoffenbarung, sondern deren vorausbezeugte und jetzt erschienene Erfüllung. Erst jetzt aber ist es erschienen desswegen, weil es geschichtlich vermittelt ist durch das Erlösungswerk, welches Gott mittelst Christi Jesu vollzogen hat, indem er ihn nämlich als blutiges Sühnopfer aufstellte, um dadurch einerseits seiner eigenen (Strafe fordernden) Gerechtigkeit die endliche volle Sühne zu verschaffen und andererseits zugleich der sündigen Menschheit einen neuen Weg zur Gerechtigkeit im Glauben an den (getödteten) Jesus zu eröffnen (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιῶντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*). Das so im Tode Christi begründete neue Heilsprinzip bildet nun aber so sehr den reinen Gegensatz zur Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken, dass es nicht etwa bloss ergänzend zu diesem alten Heilsweg hinzutritt, sondern ihn völlig aufhebt und damit auch allen Selbstruhm ausschliesst; an die Stelle des Thuns, welches Selbstruhm einschliesst, tritt jetzt der den Selbstruhm ausschliessende, weil nur empfangende Glaube als eine neue, das ganze Verhältniss zu Gott anders bestimmende Norm (*καύχησις ἐξ ἐκείνης θη — διὰ νόμου πίστεως*). Hieraus ergiebt sich nun also die Schlussfolgerung, dass gerechtfertigt fortan werde der Mensch überhaupt — gleichviel wer und wie er sei — einfach nur mittelst Glaubens ohne alle Beziehung auf Gesetzeswerke. Oder wie? sollte etwa diese Gleichstellung aller Menschen in dem neuen durch Christus begründeten Glaubensverhältniss zu Gott in Widerspruch stehen mit einem besonderen Verhältniss der Juden zu Gott? Aber ist denn etwa Gott nur der Juden Gott? Wenn vielmehr

Jeder zugeben muss, dass er auch der Heiden Gott ist, so entspricht ja dieser Einheit Gottes auch nur ein einheitliches religiöses Verhältniss Aller, d. h. aber ein solches, welches bei allen Menschen, Juden wie Heiden, auf derselben Heilsbedingung ruht; dann aber darf diese Heilsbedingung, um für Alle dieselbe zu sein, nicht gebunden sein an das partikuläre jüdische Gesetz; sonach kann der dem einigen Gott Aller entsprechende einheitliche Heilsweg Aller nicht der des Gesetzes, sondern nur der des Glaubens sein. Diese vom Apostel nur in kurzen Strichen mehr angedeutete als ausgeführte Argumentation aus der Einheit Gottes auf die Allgemeingültigkeit des neuen Heilsprinzips bildet den passenden Abschluss des ersten grundlegenden Abschnittes: wie alle Menschen, ohne Unterschied zwischen Juden und Heiden, gleich sind in der Sünde, so auch sind sie jetzt alle gleich in ihrem Verhältniss zu dem einen Gott, dessen Gnade Allen den gleichen Heilsweg im Glauben an Christum eröffnet hat. Der Allgemeinheit der Sünde entspricht die Allgemeinheit der erlösenden und gerechtmachenden Gnade, die ihrerseits wieder in der Einheit Gottes begründet ist; der anthropologische und indirekte Beweis für die Wahrheit des neuen Heilsprinzips aus der allgemeinen Heillosigkeit der Menschen findet so schliesslich seinen ergänzenden Abschluss in dem theologischen und direkten Beweis aus dem obersten jüdischen Glaubenssatz: aus der Einheit Gottes.

Nun aber erhebt sich wider diese paulinische Begründung der Glaubensgerechtigkeit das gewichtigste Bedenken des jüdenchristlichen Bewusstseins, auf welches Paulus schon 3, 21 vorläufig Bezug genommen hatte und welches zu entkräften er jetzt sich anschickt (3, 31): „Heben wir nun (durch diese Lehre von dem neuen Heilsprinzip der Glaubensgerechtigkeit) das Gesetz auf? Das sei ferne, sondern wir richten das Gesetz auf!“ Paulus erhebt hier selbst, wie es bekanntlich die Art seiner Dialektik auch sonst ist, den gegnerischen Einwurf in Form der Frage: heben wir nun wirklich, wie ihr Judenchristen uns vorwerfet, das Gesetz auf? Dass und wiefern diess keineswegs der Fall sei, ist Gegenstand der ferneren Ausführung, deren spezielles Thema somit voraus-

gestellt ist in den Worten: „vielmehr richten wir das Gesetz auf!“ Er braucht dabei das Wort *νόμος* in dem weiteren, dem jüdischen Sprachgebrauch auch sonst geläufigen Sinn, wornach es nicht bloss die alttestamentlichen Gebote, sondern das ganze Gesetzbuch als Urkunde der göttlichen Offenbarung selbst bezeichnet;<sup>1)</sup> ganz ebenso hat er das Wort gebraucht Gal. 4, 21, wo er die typische Erzählung von Sara und Hagar einführt mit der Frage: *τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε*. Bezieht man unsern Vers 31 nur auf das folgende Kapitel, dann ist unter *νόμος* auch hier, ganz wie Gal. 4, 21, die geschichtliche Gottesoffenbarung im Alten Testament nach ihrer typischen Bedeutung für die neutestamentliche Erfüllung gemeint und der Satz: *νόμον ἰσχύνομεν* besagt dann einfach: wir heben mit unserer Lehre von der im Evangelium geoffenbarten Gottesgerechtigkeit aus Glauben die Wahrheit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht nur nicht auf, sondern wir bringen die in ihr typisch verhüllte Wahrheit erst recht zur Erfüllung. Diese Fassung dürfte die nächstliegende und einfachste sein; indessen halte ich es (mit Volkmar) auch für wohl möglich, ja wahrscheinlich, dass dem Apostel bei diesem so bedeutsam vorausgestellten *νόμον ἰσχύνομεν* auch schon der weitere Gedanke vorschwebte, der

---

1) Bei dieser Auffassung, die mir von jeher die einzig mögliche zu sein schien, und die jetzt auch an Volkmar einen energischen Vertreter gefunden, muss ich trotz Holsten's Einsprache entschieden verharren. Seine Auffassung, wornach die Worte des V. 31 nicht Ueberleitung zum Folgenden, sondern Abschluss des Vorangehenden sein und bedeuten sollen: „Vernichten wir also mittelst des Glaubensprinzips eine (objektive, allgemeingültige) Norm? Nein, sondern — wie gezeigt ist — eine göttliche, objektive, allgemeingültige Norm stellen wir fest (mit dem Glaubensprinzip)“ — will mir gar zu sehr gezwungen, im Zusammenhang nicht motivirt, besonders die Frage 31a im Munde der Gegner sonderbar erscheinen. Was aber Holsten über die sprachliche Unmöglichkeit meiner Deutung sagt, kann ich angesichts der zahlreichen Stellen, wo *νόμος* artikellos für das alttestamentliche Gesetz gebraucht ist, nicht als begründet anerkennen. Wenn er endlich bemerkt, dass bei meiner Deutung eine unverständliche oder verabscheuungswürdige Sophistik der Dialektik dem Paulus aufgebürdet würde, so legt er an die Freiheit rabbinischer Dialektik die Massstäbe moderner wissenschaftlicher Exaktheit an, was ich für unbefugt halte.

allerdings erst im übernächsten Abschnitt (6—8) zur Ausführung kommt, der Gedanke nämlich, dass das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit das Gesetz auch nach seinem sittlichen Gehalt, sofern es Offenbarung des heiligen Gotteswillens zur Normirung des sittlichen Lebens ist, nicht nur nicht zerstöre, sondern erst recht zur That und Wahrheit mache. Insofern ist es nicht ganz unbegründet, wenn Volkm. in 3, 31 das Thema zu dem Hauptinhalt der Capp. 4—8 findet; allein darin geht er doch zu weit, dass er alles Einzelne in diesen Kapiteln als strikte Ausführung des Themas: *νόμον ιστάμεν* betrachtet wissen will; man wird höchstens soviel sagen können, dass dem Apostel bei dieser thematischen Ankündigung der in Kap. 4 zunächst folgenden Ausführung auch schon der damit nahe zusammenhängende Hauptgedanke des Abschnitts 6—8 vorgeschwebt habe, ohne dass er sich übrigens dadurch hindern liess, noch dazwischen hinein auf andere, nicht unter das *νόμον ιστάμεν* subsumirbare Erörterungen allgemeinen Inhalts sich einzulassen.

Der Apostel geht nun also in dem durch 3, 31 eingeleiteten zweiten Abschnitt: 4, 1—5, 21 dazu über, die judenchristlichen Bedenken gegen sein Evangelium dadurch zu überwinden, dass er zeigt, wie diess Evangelium, weit entfernt mit der übrigen Gottesoffenbarung im Zwiespalt zu stehen, vielmehr gerade seine Bestätigung finde in der vollen Uebereinstimmung mit allen Thatssachen der religiösen Gewissheit: bestätigt wird es (Cap. 4) durch das Zeugniß der Gottesoffenbarung im A. T.; bestätigt ferner (5, 1—11) durch das Zeugniß der Gottesoffenbarung im christlichen Gemüth; bestätigt endlich (5, 12—21) durch das Zeugniß der Gottesoffenbarung in der allgemeinen Geschichte der Menschheit.<sup>1)</sup> Die Bestätigung des Evangelium aus dem A. T.

---

1) Eine Parallele zu der Beweisführung dieses Abschnitts bietet Gal. 3 und 4: auch dort finden wir dieselbe dreifache Beweisform wieder, nur in umgestellter Ordnung der beiden ersten: Begonnen ist dort mit dem Beweis aus der christlichen Erfahrung (Gal. 3, 1—5 = Röm. 5, 1—11); dann folgt der Beweis aus der Geschichte Abraham's (Gal. 3, 6—18 = Röm. 4); endlich wird mit der Reflexion auf



wird in Cap. 4 an dem Typus der Gerechtigkeit des gläubigen Abraham ausgeführt. Zunächst wird aus dem Schriftwort, dass dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit zugerechnet worden sei, durch Analyse dieses Begriffes gefolgert, dass also schon Abraham seinen Ruhm vor Gott, die Gerechtigkeit, nicht lohnweise mittelst Thuns, sondern gnadenweise mittelst Glaubens, unangesehen alles eigene Thun, überkommen habe; ja dass diese Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit vom Thun so unabhängig sei, dass sie sogar unter Voraussetzung sündigen Thuns stattfinden könne (*δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῃ*), wird noch speziell durch Psalmworte erhärtet. Aber, konnte der Judenchrist einwenden, was beweist diese Glaubenszurechnung an Abraham für die Allgemeinheit des Glaubensprinzips, da ja doch Abraham eben als Vater des Bundesvolks zu Gott in besonderem Verhältniss stand? Hiergegen wendet sich der Nachweis, dass vielmehr die Glaubenszurechnung und die daran geknüpfte Verheissung des messianischen Welterbes dem Abraham noch vor der Beschneidung zugekommen sei, somit nicht an diese gebunden und also auch nicht auf das Volk der Beschneidung, die leiblichen Abrahamskinder beschränkt sein könne; der noch als Heide durch den Glauben gerechtfertigte Abraham ist also gerade der Typus der durch den Glauben gerechtwerdenden Heiden, und diese sind somit die legitimen Erben der ihrem geistlichen Stammvater auf Grund seiner vorbildlichen Glaubensgerechtigkeit gegebenen messianischen Verheissung. Daran kann auch die auf die Verheissung gefolgte mosaische Gesetzgebung nichts ändern;

---

die teleologische Bedeutung des Gesetzes übergeleitet zu einer allgemeinen Philosophie der Religionsgeschichte, deren Grundgedanke (Zeit der Knechtschaft unter Gesetz und Weltelementen bis auf Christum, von ihm an Zeit der Kindschaft und Freiheit) mit Röm. 5, 12–21 die unverkennbarste Verwandtschaft hat. Diese genaue Analogie zeigt, dass die von uns in Röm. 4 und 5 unterschiedenen drei Formen der Beweisführung dem Apostel auch sonst geläufig sind, und bestätigt also das Recht unserer Auffassung dieses Abschnitts, die übrigens auch an sich schon durch ihre ungezwungene Einfachheit sich empfiehlt.

denn würde die dem Abraham ohne Gesetz gegebene Verheissung nachträglich doch wieder an das Gesetz gebunden und auf das Volk des Gesetzes beschränkt, so würde damit die Verheissung in ihrem ursprünglichen Sinn, als Gnadengabe für den Glauben, vernichtet. Denn das Gesetz, welches dem sündigen Menschen den göttlichen Zorn zuzieht, könnte die Gewissheit der Gnadenverheissung nur zerstören; soll also die Verheissung gesichert bleiben, so darf sie nur reine Gnadengabe und ausschliesslich an den Glauben gebunden sein; als solche aber muss sie dann auch allem Abrahamsamen ohne Unterschied gelten, also ebenso sehr den Kindern seines Glaubens, die ohne Gesetz sind, wie den Kindern seines Leibes, die das Gesetz empfangen haben. Dass Abraham der urbildliche Vater von uns Christen allen, den gläubigen Heiden nicht minder wie Juden, sei, wird dann schliesslich auch noch bewiesen durch die inhaltliche Gleichartigkeit des Glaubens, der ihm zur Gerechtigkeit angerechnet wurde, mit dem Glauben der Christen: beiderseits ist der Glaube ein Gottehren durch das feste Vertrauen dass er kraft seiner Verheissung wider natürliches Erwarten Nichtseiendes in's Dasein rufe und Todtes belebe; ging der Abrahamsglaube auf die wunderbare Erweckung des Verheissungskindes Isaak aus der Erstorbenheit der elterlichen Leiber, so geht der Christenglaube auf die wunderbare Erweckung des Gottessohnes Christus vom Reich der Todten, welchem er als Sühnopfer unserer Sünden wegen verfallen war und von dem er als Glaubensgegenstand unserer Rechtfertigung wegen auferweckt wurde (4, 25).

Dass das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit im Einklang stehe mit der alttestamentlichen Gottesoffenbarung, hat Paulus hiermit aus dem Anfang der Heilsgeschichte für die Judenchristen unter seinen Lesern bewiesen. Aber sollten die Beweise für die Wahrheit des Evangeliums bloss aus der fernen Vergangenheit heiliger Geschichte geholt werden? Oder giebt es nicht noch viel näherliegende Beweismittel, durch welche die Gotteskraft des Evangeliums zum Heil für jeden Glaubenden sich unmittelbar für jedes christliche Bewusstsein als solches bestätigt? Diese unmittelbare und

für alle Christen gleichmässig beweiskräftige Bestätigung der Wahrheit des Glaubensprinzips liegt eben in der thatsächlichen Erfahrung der Gläubigen selber, in dem beseligten Gemüthszustand, in welchem sie der Wirkung ihrer Rechtfertigung inne werden, in dem Zeugniß des Gottesgeistes in ihren Herzen, welcher sie des Besitzes der Liebe des versöhnten Gottes versichert und sie damit für Gegenwart und Zukunft von der Furcht vor dem Zorn Gottes erlöst. So fügt sich 5, 1—11 völlig naturgemäss in den Zusammenhang des Abschnittes, der es mit der Bestätigung der Wahrheit des paulinischen Evangeliums aus den That-sachen der mannigfachen Gottesoffenbarung zu thun hat. Die Wirkung des rechtfertigenden Glaubens, wie sie als eine seinen Lesern wohlbekannte Erfahrungsthatsache ihres christlichen Gemüths vorausgesetzt werden kann, wird hier als bestätigender Beweisgrund für die Wahrheit seiner Heilslehre vom Apostel geltend gemacht. Und dabei hat er nun nicht mehr bloss die judenchristlichen Leser im Auge, sondern auch — und zwar wohl in erster Linie — die Heidenchristen, von welchen ja in hervorragendem Grade gilt, dass sie als ἀσθενεῖς und ἀσεβεῖς, ἁμαρτωλοί und ἐχθροὶ (θεοῦ) ὄντες die Versöhnung durch Christum als Liebeserweis Gottes haben erfahren dürfen (6—10). Andererseits liegt doch zugleich in dieser erfahrungsmässigen Wirkung der paulinischen Glaubenspredigt auf das Gemüth der bekehrten Heiden, dass sie, die eben noch Feinde Gottes waren, jetzt sich mit freudiger Zuversicht des durch Christum versöhnten Gottes „rühmen“ können — es liegt in diesem thatsächlichen Erfolg gerade auch wieder für den Judenchristen ein neuer schlagender Beweis dafür, dass das paulinische Glaubensprinzip in Wahrheit sei eine Gotteskraft zur Seligkeit für jeden Glaubenden, Heiden sogar wie Juden.

Eine doppelte Beweisführung für die Wahrheit seines Evangeliums hat also bis hierher der Apostel gegeben: 1) aus dem positiven geschichtlichen Zeugniß und Vorbild der alttestamentlichen Offenbarung, — eine vorzugsweise für das judenchristliche Bewusstsein bestimmte Argumentation; 2) aus der religiösen Erfahrung des innerlichen Gotteszeugnisses

im Gemüth des Christen überhaupt und insbesondere auch des Heidenchristen. Ganz naturgemäss schliesst sich nun hieran endlich als drittes und abschliessendes Glied dieses Abschnittes der Beweis aus der Gottesoffenbarung in der allgemeinen, Heiden und Juden zusammenfassenden Entwicklungsgeschichte der Menschheit, die in Adam und Christus ihre beherrschenden Angelpunkte hat, zwischen welchen alles andere, auch das mosaische Gesetz, nur untergeordnetes Moment ist. Schon die eigenthümlich lose Anknüpfung mit *διὰ τοῦτο* 5, 12 deutet an, dass der Apostel sich nunmehr anschickt, die bisherige Beweisführung in einer zusammenfassenden und auf die letzten und höchsten Gesichtspunkte zurückgehenden Betrachtung abzuschliessen. Es ist ja auch ohne Frage die umfassendste und tiefstinnigste Bestätigung der paulinischen Heilslehre, welche 5, 12 bis 21 durch den Nachweis gegeben wird, dass das in Christo begründete Heil die genaue Kehrseite sei zu dem in Adam begründeten Unheil, sofern auf beiden Seiten wesentlich das gleiche Gesetz göttlicher Weltordnung sich vollziehe, wonach das religiöse Verhältniss und Geschick einer Gesammtheit schon im Anfänger und Haupt derselben (Adam-Christus) als objektives Prinzip, als Tod oder Leben wirkende Macht über alle Einzelnen unbedingt festgesetzt sei. Denn diess ist der ganz einfache Gedanke dieser Parallele von Adam und Christus, deren Verständniss nur moderner Individualismus und Indeterminismus zu erschweren pflegt. Durch das Haupt der natürlichen Menschheit ist die Sünde und damit der Tod in die Welt gekommen, beide als eine objektive Macht, deren Herrschaft sich von dem Einen Haupt unmittelbar auf die Gesammtheit der Gattungsglieder erstreckt, so dass diese alle schon einfach kraft ihres objektiv gegebenen Verhältnisses zu Adam, unabhängig von ihrem besonderen persönlichen Thun, sowohl an Adams Sünde Theil haben als auch der in ihm begründeten Todesherrschaft unterliegen. Ganz dasselbe Verhältniss des Einen zu den Vielen findet auf Seiten Christi, des Gegenbildes zu Adam, statt. Wie Adams Sünde die Herrschaft der Sünde und des Todes über Alle begründet hat, so begründet Christi

Gehorsam die Gnadengabe der Gerechtigkeit und die Herrschaft des Lebens für alle Christusgläubigen, sodass diese ganz ebenso unmittelbar, kraft ihrer blossen Glaubensverbundenheit mit Christus, völlig unabhängig von allem persönlichen Verdienst, an Gerechtigkeit und Leben — dieser Gabe der Gnade in Christo — Theil bekommen, wie die Adamiten unmittelbar kraft ihrer Naturverbundenheit mit Adam, ohne alles persönliche Verschulden, der Sünden- und Todesherrschaft — diesem Gericht über Adam — unterworfen sind. Es ist also derselbe Gedanke der reinen Objektivität der durch Christus vermittelten Gottesgerechtigkeit als einer nicht vom Menschen irgendwie zu bewirkenden, sondern nur zu empfangenden Gnadengabe, dieser Grundgedanke des paulinischen Evangeliums, um dessen Darstellung und Begründung sich die ganze bisherige Ausführung von 1, 18 an gedreht hatte, und welcher auch noch den Angelpunkt dieser Stelle 5, 12—19 bildet. Eben darum kann dieselbe nur als Abschluss des Bisherigen betrachtet werden;<sup>1)</sup> es gipfelt in ihr die religiöse Beweisführung für die Wahrheit des paulinischen Evangeliums, die

---

1) So sehr ich in der Deutung dieser Stelle mich mit Holsten einig weiss (s. diese Jahrb. 1879, 315ff.), so wenig kann ich doch die Stellung richtig finden, welche er diesem Abschnitt zuweist, wenn er ihn als Uebergangsglied und nothwendige Voraussetzung der Entwicklung von Cpp. 6—8 betrachten will. Nur von den zwei letzten Versen (20f.) kann ich diess (auch mit Weiss) zugeben, dagegen bei 5, 12—19 unmöglich; der hier herrschende Gesichtspunkt ist ja ein ganz anderer als in Cpp. 6—8; es handelt sich hier noch um die rein religiöse Frage nach der Wahrheit der objektiven Gottesgerechtigkeit, nicht schon um die ethische Frage nach der subjektiven Lebensgerechtigkeit, zu welcher erst mit 6, 1 übergegangen wird. Auch Lipsius sieht ganz in Uebereinstimmung mit dem Obigen in 5, 12—21 nicht schon den Uebergang zum nächsten Theil, sondern eine Schlussbetrachtung, welche das Ergebniss der bisherigen Ausführung, den Grundsatz der göttlichen Heilsordnung von der zugerechneten Gerechtigkeit, vor dem religiösen Bewusstsein der Judenchristen rechtfertigen soll. — Volkmar hat also nur darin geirrt, dass er diesen Abschnitt (12—21) zu eng und ausschliesslich mit dem unmittelbar vorangehenden (1—11) zusammenfasst, während er vielmehr, wie Lipsius richtig sagt, die abschliessende Schlussbetrachtung zur ganzen bisherigen Ausführung bildet.



Bestätigung desselben aus den objektiven Thatsachen der göttlichen Offenbarung, aus den Zeugnissen der alttestamentlichen Heilsgeschichte, der christlichen Gemüths-Erfahrung und der allgemeinen Menschheits- und Religionsgeschichte.

Wie könnte aber der Apostel seine „Philosophie der Geschichte“ — denn eine solche enthält in nuce allerdings die Stelle 5, 12 ff. — schliessen, ohne die Frage nach der Stellung und Bedeutung des mosaischen Gesetzes in der göttlichen Lenkung der Geschichte zu berühren? Er weiss wohl, dass dem judenchristlichen Theil seiner Leser längst die Frage auf der Zunge liegt: Wozu hat denn Gott überhaupt das Gesetz gegeben, wenn dasselbe gar nichts zur Gerechtigkeit und zum Leben soll beitragen können? Darauf antwortet er V. 20 f.: Allerdings hatte das Gesetz einen Zweck in der göttlichen Erziehung der Menschheit zu erfüllen, nur nicht den vom Juden vorausgesetzten: nicht Gerechtigkeit soll es wirken, sondern Steigerung der Uebertretungen, um durch die Herrschaft von Sünde und Tod den Weg zu bereiten für die Herrschaft der Gnade in Gerechtigkeit zum Leben. Das Gesetz gilt also zwar auch für Paulus als wesentliches Mittel in der göttlichen Heilswirtschaft, nur aber nicht als direktes Heilmittel, wie der Jude und auch noch Judenchrist annahm, sondern Mittel des Heils ist es nur indirekt, dadurch nämlich, dass es zunächst Mittel zur Steigerung des Unheils ist. So sinnreich aber diese Lösung der Frage war, so trefflich sie in die Geschichtsbetrachtung des Apostels sich einfügte, dem Judenchristen war damit natürlich erst recht zum schwersten Bedenken Anlass gegeben: ihm schien mit dieser Bestimmung des Zwecks des Gesetzes der Boden seiner sittlichen Weltanschauung unter den Füßen zusammenzusinken. Unabweislich war also damit dem Apostel die weitere Aufgabe gestellt, auch die ethischen Bedenken der Judenchristen gegen sein Evangelium zu entkräften. Es galt jetzt auch nach dieser Seite hin dem judenchristlichen Vorwurf des *νόμον καταργούμεν* die Spitze abzubrechen durch den Beweis, dass das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit vielmehr erst

recht des Gesetzes sittlichen Gehalt zu Bestand bringe (*νόμον ιστάνομεν*).

Der Lösung dieser Aufgabe ist der dritte Abschnitt des dogmatischen Haupttheils gewidmet Capp. 6—8. Wieder, wie 3, 31, leitet er die weitere Beweisführung ein durch Aufstellung der gegnerischen Einwurfsfrage, die durch die Verbindungspartikel *οὖν* als eine durch die vorangehende Entwicklung scheinbar motivirte Schlussfolgerung hingestellt wird. „Was werden wir dann — wenn es sich mit dem Gesetz auf die angegebene Weise verhält — sagen? etwa: Lasset uns beharren in der Sünde, damit die Gnade reich werde?“ Aber so gewiss diese Frage (ebenso wie die ähnliche 6, 15) zunächst aus dem judenchristlichen Bewusstsein geflossen ist und ihre folgende Widerlegung auf die Versöhnung des Judenchristenthums mit dem paulinischen Evangelium abzielt, so werden wir doch hier von Anfang nicht übersehen dürfen, dass diese Frage neben dem theoretischen auch ein sehr praktisches Interesse hatte und ihre Erörterung nicht bloss an die Adresse der Judenchristen, sondern ebenso sehr an die der Heidenchristen gerichtet ist, unter welchen es nicht an Solchen gefehlt zu haben scheint, welche das *ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ* alles Ernstes zur Losung zu machen gedachten. Diess ist wichtig zu beachten, um die Art der folgenden Entwicklung richtig zu verstehen.

Seine Widerlegung der unethischen Folgerung aus der Gnadenlehre beginnt der Apostel nicht, wie man gewöhnlich (auch noch Volkmar) annimmt, mit der Forderung, dass man der Sünde entsagen solle, sondern er lässt diese Forderung als die logische Konsequenz eines seienden Zustandes erscheinen, welchen er in der Thatsache des Christwerdens, in der Taufe schon objektiv begründet sieht. Diess Faktum mit seiner ganzen ethischen Konsequenz den Lesern zum Bewusstsein zu bringen, ist also seine nächste Absicht, welcher die Ausführung in 2—11 dient. In der Taufe auf Christum als den Gekreuzigten und Auferweckten ist der Christ mit ihm zu einer (moralischen) Person „zusammengewachsen,“ hat also auch Christi Tod, Begräbniss und Auferweckung an sich selbst ideell oder nachbildlich (*τῷ ὁμοιω-*

ματι) miterfahren. Wie nun Christus durch seinen Tod ein für allemal dem Herrschaftsgebiet der Sünde (die eben im Tode ihre Macht zum Vollzug bringt) entnommen und durch seine Auferstehung zu einem von der Machtsphäre der Sünde und des Todes geschiedenen und ausschliesslich Gott zugehörigen Leben eingegangen ist (V. 10: τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ, ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ 9: θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει): so haben demgemäss auch die Christen sich selber anzusehen als solche, welche für die Sünde todt geworden, lebend aber sind für Gott in Christo (V. 11), d. h. welche durch ihre Theilnahme am Christustod in der Taufe der Herrschaftsgewalt der Sünde, die sich ja nicht über den Tod hinauserstreckt (V. 7), ein für allemal entnommen und damit eingetreten sind in einen neuen Zustand, der, weil über die Todesherrschaft der Sünde erhoben, ein Leben in Gleichheit mit dem des auferstandenen Christus ist, also ein Leben in der Zugehörigkeit für Gott. Hieraus nun, dass die Christen in der Taufe auf Christi Tod ideell schon übergetreten sind in einen neuen, der Sünden- und Todesherrschaft nicht mehr unterworfenen Zustand, zieht jetzt erst (V. 12) der Apostel die paränetische Folgerung, dass sie nun auch wirklich die Sünde und ihre Begierden nicht mehr sollen herrschen lassen in ihrem dem Tode verfallenen Leibe und wirklich sich für Gott darstellen sollen als solche, die aus Todten Lebende geworden d. h. die mit ihrem vorigen Leben in der Sklaverei der Sünde gebrochen und ein neues gottgeweihtes Leben begonnen haben. Möglich aber wird ihnen diess neue sittliche Verhalten gegenüber den Sündenbegierden eben darum von nun an sein, weil die Sünde über sie, als die mit Christo Gestorbenen und Neugewordenen, nicht mehr ihre vorige Herrschaftsgewalt wird ausüben können, wie sie dieselbe ausgeübt hat, solange sie noch unter dem Gesetz waren, denn das Gesetz ist ja eben das fördernde Mittel der Sündenherrschaft (5, 20); diess frühere Beherrschtsein von der Sünde hat also aufgehört für die, welche nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind (V. 14).

Hier nun, wo erstmals der für den Judenchristen so austössige Gedanke: dass die Christen nicht unter dem Ge-

setz sind, zur Sprache gekommen ist, erhebt sich aufs neue die Frage: „werden wir sündigen, weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind?“ (V. 15.) Wie unmöglich eine solche Konsequenz für denjenigen sei, der sich das Wesen der Gnade zum klaren Bewusstsein gebracht habe, zeigt das Weitere (16—23). Der Apostel geht hier von der Voraussetzung aus (die auch dem Satz Gal. 5, 17<sup>b</sup> zu Grunde liegt), dass der Mensch sich immer unter der Herrschaft irgend einer höheren Macht, eines sein Leben bestimmenden Prinzips befinde. Früher war diese beherrschende Macht die Sünde, unter deren Zwangsgewalt die (heidnischen) Leser ihre Glieder der Unreinigkeit und dem Unrecht zur Verfügung gestellt hatten; nun aber, da sie von Herzen unterthan geworden der Lehrweise, in welche sie (von Gott mittelst der evangelischen Predigt) hingegeben worden sind, sind sie frei geworden vom Knechtsdienst der Sünde, die den Tod zum Sold gab, und dafür Knechte geworden Gottes, dessen Gnadengabe das ewige Leben ist; als solche aber sind sie nun auch wirklich verpflichtet, ihre Glieder in Dienst der Gerechtigkeit zur Heiligung zu stellen. Der Nerv dieser Beweisführung ist der Gedanke: die christliche Gesetzesfreiheit ist nicht die Ungebundenheit der Willkür, sondern ist die wahre Gebundenheit des durch die Gnade gewirkten Gehorsams gegen den Willen Gottes; während unter dem Gesetz die Sklaverei der Sünde unüberwindlich fortbestand, so ist gerade durch die vom Gesetz befreiende Gnade auch die Freiheit vom Knechtsdienst der Sünde bewirkt und an ihre Stelle die Gebundenheit an die Gerechtigkeit gesetzt worden, so dass in Wirklichkeit also das gerade Gegentheil von dem stattfindet, was jüdischer oder heidnischer Missverstand aus der paulinischen Gnadenlehre gefolgert hatte.

Aber noch immer sträubt sich das judenchristliche Bewusstsein gegen den Gedanken der Loslösung vom Gesetz; sie erscheint ihm wie ein Treubruch, eine Verletzung des von Gott selbst geweihten Bandes, das den Juden mit seinem Gesetz verknüpft, wie das Weib mit seinem Mann durch das eheliche Band verknüpft ist. Demgegenüber zeigt der Apostel (7, 1—6) in einer neuen Wendung der vorhergehenden Aus-

führung, dass von einer Treulosigkeit gegen das Gesetz für den christgewordenen Juden darum keine Rede sein könne, weil ja nach der Bestimmung des Gesetzes selbst durch erfolgten Tod des einen Gatten das Eheband gelöst und die Freiheit zu neuer Eheverbindung gegeben sei. Diess gelte auch für das Verhältniss der christusgläubigen Juden zum mosaischen Gesetz: durch ihre Theilnahme am Tode Christi sind sie hinsichtlich des Gesetzes todtgeworden (*ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* V. 4), also erlischt die Verbindlichkeit des Gesetzesbundes, die sich nur auf Lebende erstreckt, für sie als die Todesgenossen Christi, und somit haben sie Freiheit, mit dem auferweckten Christus einen neuen legitimen Ehebund einzugehen, der nun ebenso für Gott fruchtbar sein soll, wie der alte Ehebund mit dem Gesetz zufolge der Sündenleidenchaften fruchtbar für den Tod gewesen war. Der Gedanke ist ganz analog dem von 6, 1—11: wie dort von der Sünde (als eine Herrscherin vorgestellt), so wird hier vom Gesetz ausgesagt, dass seine Herrschaftsgewalt erloschen sei denen gegenüber, welche, in Glauben und Taufe an Christi Tod und Auferstehung Theil nehmend, selber auch Gestorbene und Neulebende geworden seien; als mit Christo Gestorbene sind sie frei vom Ehebund des Gesetzes (wie oben von der Sklaverei der Sünde 6, 6), als mit Christo Neulebende haben sie den neuen Ehebund mit dem auferweckten Christus eingegangen (wie oben 6, 18 das neue Dienstverhältniss mit Gott und seiner Gerechtigkeit, auf welches Bild auch V. 6 wieder zurückkommt).

In dieser ganzen Erörterung von 6, 15 an hatte nun immer die Voraussetzung zu Grunde gelegen, dass Gesetz und Sünde so zusammengehören, dass die Herrschaft von jenem zugleich Herrschaft von dieser und sonach Befreiung von jenem zugleich Befreiung von dieser sei. Eben diese Verknüpfung aber von Gesetz und Sünde war dem Judenchristen der schwerste Anstoss; ihm erschien diess wie eine gotteslästerliche Anklage des Gesetzes, als ob dieses selber Sünde wäre. Um diesen Irrthum aufzuklären, sieht sich nun der Apostel genöthigt, das Verhältniss von Sünde und Gesetz, welches er bisher nur als objektiv gegebenes, provi-



dentiell geordnetes (5, 20) hingestellt hatte, auch nach seinen im Menschen liegenden psychologischen Gründen zu erörtern; und diese neue Betrachtung der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit (7, 7—25) führt ihn dann naturgemäss auch zu einer neuen Betrachtung der Erlösung, bei welcher die ideale zugerechnete Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben an den Christustod ihre Ergänzung findet in der realen immanenten Lebensgerechtigkeit im Besitz des Christusgeistes (Cap. 8).

Der Apostel zeigt also zuerst (7—13), wie es geschehe, dass das Gesetz, obgleich an sich heilig, recht und gut, dennoch uns Ursache der Sünde und des Todes werde. Die Schuld davon liegt nicht an ihm, sondern liegt an uns, daran nämlich, dass schon vor dem Gesetz die Sünde in uns als objektive Macht der Triebe vorhanden ist, nur zunächst noch ohne Bewusstsein ihrer Schuld und insofern gleichsam noch in einem Zustand der Kraftlosigkeit oder der latenten Kraft (*χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά*). Diesem Zustand macht eben das Gesetz ein Ende; es bringt die bewusstlose Sünde durch sein Verbot zum Bewusstsein, erregt eben damit die vorher latente Kraft der sündigen Triebe zur energischen Wirksamkeit und bringt so den in uns gelegenen Sündenkeim zur vollen üppigen Entfaltung; und indem so die Sünde durchs Gesetz belebt wird, wird das sündige Ich dem Tode (zunächst im Bewusstsein der todeswürdigen Schuld) hingegeben. So wirkt zwar nicht das Gesetz den Tod, wohl aber die Sünde mittelst des Gesetzes (V. 13). Woher aber die Sünde selbst? woher ihre furchtbare, durch das gute Gesetz nicht zu überwindende, sondern nur zu steigernde Uebermacht? Ihr Grund liegt in unserem Fleischsein (V. 14). Im Fleisch, dieser ungöttlichen irdischen Stofflichkeit unserer Natur, wurzeln die ungunten Triebe, welche übermächtig das Thun, die Lebensäusserungen des äusseren Menschen beherrschen, wogegen der *νοῦς*, diese gottverwandte Geistesseite unseres Wesens, zwar innerlich dem bösen Thun widerstrebt und mit dem Gesetz als dem Guten sympathisirt, aber ohne das Gute, das er innerlich will, auch im äusseren Thun, welches unter der Herrschaft der fleischlichen Triebe steht, verwirklichen

zu können. Dieser innere Zwiespalt zwischen den widerstreitenden Mächten, deren jede für den Menschen allein bestimmende Norm werden möchte (als νόμος ἐν τοῖς μέλεσι und νόμος τοῦ νοός 23), ist die allgemeine Erfahrung der ganzen natürlichen Menschheit ohne Unterschied der Juden und Heiden, denn auch unter den Letzteren finden sich bekanntlich der Stimmen nicht wenige, welche mit der Schilderung des Apostels völlig übereinstimmen; es ist also die gesammte Menschheit, in deren Namen der Apostel hier spricht und deren tiefstes Sehnen er zusammenfasst in der schmerzlichen Frage: Wer wird mich erretten von diesem Todesleibe (d. h. dieser unter die Sünden- und Todesherrschaft unterworfenen Fleischesnatur)? Die Antwort hierauf, in 25<sup>a</sup> vorausgegeben, wird dann ausgeführt in Cap. 8.

„Das Gesetz (die bestimmende Macht) des Geistes des Lebens in Christo Jesu hat mich frei gemacht von dem Gesetz (Macht) der Sünde und des Todes“ — diess das Thema von Cap. 8, in welchem der Apostel den Höhepunkt seiner Entwicklung erreicht, eine Höhe, zu welcher der Kampf der Parteien und die theologische Kontroverse nicht mehr hinanreicht, wo daher auch das dialektische Raisonnement Platz macht der schlichten, warmen und gewaltigen Sprache des religiösen Gemüths. Zuerst weist er auf die entscheidende geschichtliche Thatsache hin, durch welche unsere Befreiung von der Sünden- und Todesmacht durch den Lebensgeist Christi erst ermöglicht würde: Gott hat dadurch den Grund dazu gelegt, dass er „seinen Sohn in der Gestalt des Sündenfleisches und um der Sünde willen gesandt und im Fleisch (des gekreuzigten Christus) die Sünde zum Tod verurtheilt hat, zu dem Zweck, dass des Gesetzes sittliche Norm zur Erfüllung gebracht würde in uns als solchen, die nicht nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist wandeln.“ Der Tod Christi ist hiernach das von Gott veranstaltete Mittel nicht bloss zur Sühnung der Sündenschuld, sondern auch zur Vernichtung der Sündenherrschaft gewesen und zwar diess dadurch, dass wir Christen als mit Christo Gestorbene auch in uns die sündige Fleischesmacht gebrochen und den Geist des Gottessohnes zur herrschenden

Norm unseres neuen Lebens geworden wissen, wodurch nun eben die sittliche Norm des Gesetzes in uns (prinzipiell) realisirt ist. Denn welcher Art das beherrschende Lebensprinzip, von der Art muss auch die wirkliche Lebensrichtung (*προόνημα*) sein: ist jenes Fleisch, so wird auch diese fleischlich, also gottfeindlich und damit todwirkend sein, ist jenes Geist, so wird auch diese zum Inhalt haben Leben und Frieden (mit Gott). Letzteres ist beim Christen der Fall, sofern ja diesem der Besitz des Geistes Gottes und Christi wesentlich eigen ist. An eben diesem Geiste hat er aber nicht bloss jetzt schon die sittlich belebende Kraft der Gerechtigkeit, sondern auch das verbürgende Pfand der künftigen Wiederbelebung seines sterblichen Leibes durch die Auferweckungskraft Gottes (10 und 11). Dieser Gedanke, dass der Geist Christi auch von der Todes- wie von der Sündenherrschaft freimache, ist hier nur kurz gestreift, um nachher wieder aufgenommen und weitergeführt zu werden. Zunächst schliesst sich an diese Schilderung des thatsächlichen Zustandes des Christen wieder ganz ähnlich, wie oben 6, 12 f., die daraus gefolgerte praktische Mahnung, dass wir dem Fleische nicht mehr gehorsamspflichtig seien, was nur zum Tode führen könnte, dass wir vielmehr durch den Geist des Leibes (geistwidrige) Regungen ertödtet sollen, denn nur unter dieser Bedingung dürfen wir hoffen, das durch den Geist in uns angefangene Leben auch wirklich unverlierbar zu erhalten (*ζήσεσθε* 13). Denn die Gewissheit des Lebens ruht auf der inneren Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes Gottes, welcher den Christen seiner Kindschaft bei Gott und damit seiner künftigen Erbschaft versichert. Daran darf uns auch alles Leiden, welches wir jetzt noch zu ertragen haben, nicht irre machen; dasselbe ist als Gemeinschaft mit dem Leiden Christi nur die unerlässliche Vorbedingung unserer künftigen Gemeinschaft mit der Herrlichkeit Christi (17 f.). Ueberdiess stehen wir ja mit diesem Leiden nicht allein in der Welt, sondern die gesammte Kreatur befindet sich in der gleichen Lage, bis jetzt unter dem Drucke der Eitelkeit zu seufzen und nach ihrer künftigen Befreiung sich zu sehnen (19—22). Ebenso

haben auch wir Christen, obgleich im Besitz der Erstlingsgabe des Geistes, doch auf die volle, auch auf den Leib sich erstreckende Erlösung, mit welcher die Sohnesstellung erst vollendet sein wird, noch in Geduld zu warten. Inzwischen verbürgt uns die Gewissheit unserer Hoffnung der unserer Schwachheit sich annehmende und uns vor Gott vertretende Geist; im Bewusstsein, dass Gott für uns ist, sind wir auch dessen gewiss, dass alle Dinge denen, die Gott lieben, mitwirken müssen zum Guten, nämlich zur Erfüllung des ewigen göttlichen Rathschlusses, der uns zu Abbildern des erstgeborenen Gottessohnes bestimmt hat. Nachdem uns Gott den höchsten Beweis seiner Liebe in der Hingabe seines Sohnes gegeben hat, der fortwährend uns bei Gott vertritt, wissen wir gewiss, dass keine Macht der Welt uns von der in Christo verbürgten Liebe Gottes wird scheiden können.

In diesem Hymnus einer über Zeit und Welt erhabenen Heilsgewissheit hat der Apostel die über Sünde und Tod triumphirende freimachende Kraft des Lebensgeistes Christi zum grossartigen Ausdruck gebracht und damit seiner ganzen Beweisführung für die Wahrheit des Evangeliums, das so erhabene Zuversicht erzeugt, die Krone aufgesetzt. Insofern ist freilich auch dieses Kapitel ein wesentlicher Bestandtheil seiner dogmatischen Apologie; aber eine Polemik gegen Judenchristen enthält es offenbar nicht. Man kann den mit unmittelbarer Gewalt aus den Tiefen des religiösen Gemüths strömenden Fluss der Entwicklung in diesem Kapitel kaum ärger verkennen, als wenn man auch hier nur anti-judaistische Polemik finden will; wer diese von künstlicher Dialektik so weit abliegende Sprache der religiösen Begeisterung unbefangen betrachtet, der wird sich der Einsicht nicht verschliessen können, dass hier der Apostel nicht an Judenchristen und nicht an Heidenchristen denkt, sondern einfach zu Christen als Christ spricht; und mit dieser Einsicht wird dann auch das Zugeständniss sich verbinden müssen, dass die Beschränkung des Zweckes unseres Briefes auf Bekämpfung und Bekehrung der Judenchristen ein durch den Thatbestand des Briefes widerlegter Irrthum ist.

Der zweite Haupttheil des Briefes Capp. 9—11 erweist sich schon äusserlich durch das Fehlen jeder Verbindung als scharfmarkirter Neuanfang. Er ist diess auch sachlich. Hatte der erste Theil den Inhalt des Evangeliums von Christo als einer Gotteskraft zum Heil für Juden und Heiden entwickelt, so handelt nun der zweite Theil von der Art, wie diess Heilsprinzip sich geschichtlich nach göttlicher Ordnung an Heiden und Juden verwirklicht. Hier tritt nun das apologetische Interesse gegenüber dem Judenchristenthum wieder in Vordergrund. Dieses hatte ja nicht bloss am Inhalt der paulinischen Predigt mehrfachen Anstoss genommen, sondern nicht minder auch an den thatsächlichen Erfolgen derselben, an der massenhaften Heidenbekehrung, wodurch der judenchristliche Stamm der Gemeinde mehr und mehr überflügelt worden war. War diese ihre Zurückdrängung in die Minoritätsstellung innerhalb des Messiasreichs an sich schon für das jüdische Gemüth verblüffend und verdriesslich genug, so kam zur weiteren Verstimmung der Judenchristen Roms noch hinzu das unbrüderlich hochfahrende Benehmen der heidnischen Majorität, welche in dem Zurückbleiben der Missionserfolge unter Israel gegenüber denen unter den Heiden den Beweis für die Verwerfung des ganzen verstockten Volkes durch Gott selbst gegeben glaubte (11, 11. 19. 25) und damit ihre urrömischen Gefühle gegen das Volk des odium hostile adversus omnes (Tacit. hist. V, 5) rechtfertigen mochte. Nur unter Voraussetzung dieser Lage der Dinge in der römischen Gemeinde, welche sich uns oben allseitig bestätigt hat, lässt sich die so ganz eigenthümliche Behandlung der Frage in Capp. 9—11 völlig verstehen, lässt sich das Paradoxon erklären, dass zu Anfang die nationaljüdischen Ansprüche zurückgewiesen werden, am Ende aber doch wieder das bleibende Recht der Hoffnungen Israels vertheidigt wird.

Paulus beginnt 9, 1 mit der Versicherung seiner lebhaften Bekümmerniss über den Unglauben seines Volkes, des vor allen anderen so hochbegnadeten Israels — gewiss nicht bloss eine *captatio benevolentiae* gegen die Judenchristen, sondern der unmittelbare Ausdruck seiner patriotisch-religiö-



sen Empfindung, die auch im eigensten Interesse nach Aufklärung der dunklen Wege Gottes verlangte. Doch sofort tröstet er sich und seine Leser mit der Ueberzeugung (V. 6), dass trotz des scheinbaren Gegentheils in Wahrheit doch Gottes Wort (der Verheissung an Israel) nicht hinfällig geworden sei. Um diess zu beweisen, wird zunächst die formelle Gleichartigkeit des gegenwärtigen göttlichen Waltens mit allem früheren hervorgehoben. Denn von jeher habe sich der göttliche Heilswille in der Form unbedingt freier Auswahl vollzogen, wie diess aus Beispielen der heiligen Geschichte und aus Schriftworten erhelle und wie es auch völlig der unbedingten Machtvollkommenheit des Schöpfers gegenüber seinen Geschöpfen entspreche (V. 20 f.). Wie nun schon bisher immer Gott Zorngefässe in Langmuth getragen habe, um durch Auswahl von Erbarmungsgefässen aus ihnen seine Majestät zu erzeigen, so habe er auch jetzt nur dieselbe Maxime befolgt, indem er uns Christen aus Juden nicht bloss, sondern auch aus Heiden berufen, die Letzteren, das „Nichtvolk“ zum neuen „Volk“, d. h. zur Gemeindemasse gemacht und dagegen von Israel bloss einen kleinen „Rest“ als Samen seiner Zukunft gerettet habe. Damit ist zunächst der jüdische Anspruch auf den Vorzug Israels im Messiasreich, in welchem das judenchristliche Aergerniss an der Heidenkirche wurzelte, aus den eigensten jüdischen Prämissen, nämlich aus Wesen und Gesetz des unbedingt freien göttlichen Gnadenwillens, als unberechtigt dargethan und zurückgewiesen.

Aber diese auf den abstrakten (von den endlichen Mittelursachen absehenden) Standpunkt des absoluten göttlichen Willkür-Willens sich stellende Betrachtungsweise vermag wohl die menschlichen Zweifel niederschlagen, nicht aber sie zur vollen Befriedigung zu lösen. Darum stellt sich nun der Apostel von 9, 30 an auch auf den Standpunkt der menschlichen Erklärungsweise: Israel hat gestrauchelt, weil es die Gerechtigkeit nicht auf dem gottgeordneten Wege des Glaubens erlangen wollte. Die Ursache davon war nicht Mangel an Frömmigkeit, sondern Mangel an Erkenntniss. Israel hielt fest an der eigenen auf dem Gesetzesweg

zu bewirkenden Gerechtigkeit, ohne zu erkennen, dass an die Stelle des Gesetzes jetzt Christus als Mittel zur Gerechtigkeit für jeden Glaubenden getreten sei (10, 4). Zwar ist dieser neue Heilsweg des Glaubens schon durch alttestamentliche Aussprüche voraus angekündigt gewesen, und auch jetzt hat es nicht etwa an Verkündigern des evangelischen Wortes gefehlt. Wenn gleichwohl Israel dem Evangelium nicht gehorsam war, so liegt der (psychologische) Grund in derselben unverständigen und widerspenstigen Charakterbeschaffenheit dieses Volkes, über welche schon die Propheten zu klagen hatten (V. 19—21). Aber dieser menschliche Ungehorsam ist so wenig eine Aufhebung des vorausbestimmenden Willens Gottes, dass er vielmehr nach dem eigenen Zeugniß der Schrift (8—10) von Gott selbst gewirkt ist<sup>1)</sup> zu dem Zweck, damit sein Wille sich an dem übriggebliebenen Rest als auserwählende Gnade erweise (11, 1—10).

Aber gerade, wenn hiermit Israels Unglaube als Wirkung des göttlichen Willens dargethan ist, ist es um so unmöglicher geworden, sich bei dieser gegenwärtigen Erscheinung, als wäre in ihr selber schon der letzte Endzweck Gottes beschlossen, zu beruhigen. Erst die Frage nach dem Endzweck dieser göttlichen Fügung vermag zur befriedigenden Lösung des Räthsels zu führen. Diese giebt der Apostel 11, 11—36. Der Fall Israels, so zeigt er zuerst, war das gottgeordnete Mittel, um den Heiden den Reichthum des Heils zukommen zu lassen. Diese sind an die Stelle der ausgebrochenen Zweige Israels eingepropft in die Wurzel des edlen Oelbaums (der alttestamentlichen Bundesgemeinde). Aber — ruft hierbei der Apostel warnend den jüdenverach-

---

1) Hieraus erhellt aufs klarste, wie grundfalsch es ist, Cap. 10 so zu verstehen, als ob die Cap. 9 so scharf wie möglich gelehrte unbedingte Prädestination doch nachträglich wieder restringirt und von menschlicher Willkür abhängig gemacht werden sollte. Mag man über den Indeterminismus dogmatisch denken (oder auch nicht denken), wie man will: ihm dem Paulus aufzubürden und in Röm. 9—11 einzuschmuggeln, das wenigstens sollte man wohl bleiben lassen!

tenden Heidenchristen Roms zu — sie mögen sich vor Uebermuth wohl hüten und bedenken, einmal, dass sie nicht die Wurzel tragen, sondern die Wurzel sie trägt (dass ihr Heil aus Israel stammt), und sodann, dass Gott, der der natürlichen Zweige nicht verschonte, auch ihrer nicht verschonen, sondern sie wieder abhauen könnte. Wie nun aber Israels Fall von Gott nur als Mittel zum Heil der Heiden bezweckt war, so soll dieses Mittel auch nicht länger andauern, als bis sein Zweck erreicht und die Fülle der Heiden eingegangen sein wird. Dieser Vorgang der Heiden wird Israel zur Nach-eiferung reizen und so wieder seinerseits als Mittel dazu beitragen, dass am Ende auch das gesammte Israel gerettet werden und damit Gott sein Verheissungswort an dem Volke, das ihm von den Vätern her noch jetzt Gegenstand seiner Liebe ist, vollauf einlösen wird. Mit einem Preis auf die Weisheit Gottes, die auf so paradoxen Wegen doch Alles zu seligem Endziele führt, schliesst dieser Theil, dessen Theodicee in Form einer Philosophie der Weltgeschichte auf einer spekulativen Höhe steht, zu welcher keine kirchliche Dogmatik sich je erhoben hat. Aber auch hier wieder leuchtet ein, wie einseitig und ungenügend eine Auffassung dieses Briefes ist, die seinen Zweck nur in antijudaistische Polemik setzt.

Der dritte Haupttheil (Capp. 12, 1—15, 13) zeigt nun schliesslich noch, wie die Gotteskraft des Evangeliums zum Heil sich auch als heiligende Kraft im sittlichen Verhalten der Gemeinde zu bewähren habe.

Die zwei ersten Verse stellen das allgemeine Prinzip der christlichen Heiligung auf, wie es aus dem christlichen Heilsbewusstsein folgt (daher *οὖν* 12, 1 nicht bloss auf das unmittelbar Vorausgehende, sondern auf den bisherigen Gesamttinhalt zu beziehen). Es besteht darin, dass die Christen in Bethätigung der Gaben der göttlichen Barmherzigkeit sich selbst ganz bis auf die Leiber hinaus als heiliges Opfer Gott darstellen und ihr Leben zu einem fortwährenden geistigen Gottesdienst gestalten, indem sie sich nicht mehr von den Einflüssen des sündlichen Weltlebens

bestimmen lassen, sondern sich durch Erneuerung des Sinnes umwandeln, um beurtheilen zu können, was überall der Wille Gottes fordere, was gut, anständig und vollkommen in jedem sittlichen Verhältniss sei.

Es folgen im 1. Abschnitt (12, 3—13, 14) allgemeine Ermahnungen hinsichtlich des pflichtmässigen Verhaltens der Christen im persönlichen Verkehr unter einander und mit der Welt. Unter einander sollen sie sich befleissigen der Bescheidenheit, der Berufstreue, der herzlichen Bruderliebe, der Freudigkeit im Wirken und Leiden, der Wohlthätigkeit und Gastfreundlichkeit, der Grossmuth und des Mitgeföhls, der Eintracht und — wiederum wie zu Anfang — der Bescheidenheit (3—17<sup>a</sup>). Diese wiederholte Mahnung zur Bescheidenheit und Warnung vor Klugheitsdünkel geht offenbar an die heidenchristliche Adresse; Paulus fand an den Römern denselben Fehler zu rügen, der ihm auch in Korinth gerade bei den antijudaistischen Parteien zu schaffen machte. Im Verkehr mit der äusseren Welt gilt als erster Grundsatz: von dem in ihr herrschenden Bösen sich nicht anstecken zu lassen, vielmehr auf Wohlanständigkeit und soviel wie möglich auf Friedfertigkeit gegenüber allen Menschen zu halten, das Richten Gott zu überlassen und das Böse durch Gutes zu überwinden (17<sup>b</sup>—21). Dazu gehört aber insbesondere auch das richtige Verhalten zu derjenigen Macht, welche die Ueberwindung des Bösen und den Schutz des Guten zur Berufsaufgabe hat: zur weltlichen Obrigkeit, in welcher der Christ eine den Zwecken des Guten dienende göttliche Ordnung sehen soll, deren Autorität nicht bloss aus Furcht vor der zwingenden Gewalt, sondern auch aus Achtung vor ihrem sittlichen Recht anzuerkennen und durch willige Leistung ihrer Forderung zu ehren sei (13, 1—7). An diese Pflicht des bürgerlichen Gehorsams schliesst sich naturgemäss an die allgemeine Rechtspflicht, auf welcher die Ordnung des gesellschaftlichen Verkehrs beruht: Der Grundsatz des *sum cuique*, der aber seine christliche Ergänzung und Vertiefung finden soll in der allgemeinen Nächsten-Liebe als der freien Erfüllung des Gesetzes (8—10). Mit der durch die Nähe der Parusie verschärf-

ten Mahnung zum Ablegen heidnischer Unsitten und zum anständigen Wandel, wie er dem neuaufgegangenen Tageslicht christlicher Weltanschauung entspricht, insbesondere zur ersten Selbstzucht in Zügelung der sinnlichen Triebe kommt der Schluss dieses Abschnittes (11—14) wieder zurück auf die ethischen Prinzipien, von welchen er 12, 1f. ausgegangen war.

Der zweite Abschnitt (14, 1—15, 13) giebt spezielle (pastoraltheologische) Ermahnungen bezüglich des pflichtmässigen Verhaltens der kirchlichen Parteien der römischen Gemeinde zu einander. Voransteht der für alle Theile gültige Grundsatz der gegenseitigen Duldsamkeit und Achtung fremder Ueberzeugung in Gewissensfragen, über welche nur Gott (Christus) Richter sein kann und soll (1—12). Dann folgt die spezielle Ermahnung für die Freierdenkenden, dass sie den schwächeren, in ihrem Gewissen noch durch jüdisch-gesetzliche Anschauungen befangenen Brüdern kein Aergerniss geben, sondern im Gebrauch der an sich zwar berechtigten und werthvollen Freiheit durch die Rücksichten schonender Liebe sich leiten lassen sollen. Hatte das heidenchristliche Gros der römischen Gemeinde sich seiner Gesetzesfreiheit als einer „Stärke“ jüdischer Schwachheit gegenüber gerühmt, so giebt ihr der Apostel zwar theoretisch ganz Recht und stellt sich ohne Weiteres hierin mit ihr zusammen als gleichgesinnt (*ἡμεῖς οἱ ὀυρατοί*), aber praktisch zieht er daraus die entgegengesetzte Folgerung (15, 1): eben vermöge ihrer grösseren Stärke haben sie vorzugsweise die Verpflichtung zum geduldigen Ertragen der Schwächen ihrer Brüder. Und motivirt wird diese Pflicht theils durch das Vorbild der selbstlosen Gesinnung Christi überhaupt, nach deren Norm auch die Gemeindeglieder einträchtig und einstimmig sein sollen im Lobe Gottes (statt zwiespaltig durch Selbstlob — V. 1), theils insbesondere durch Hinweisung auf die herablassende Erbarmung, mit welcher Christus sich ihrer, der Heiden, angenommen habe, Christus, der doch zunächst kraft göttlicher Verheissung an die Väter dem Volke der Beschneidung angehörte und auf den also die Heiden entfernt keinen An-



spruch gehabt hatten; um so mehr Grund haben sie jetzt zum Preis Gottes für seine Barmherzigkeit. In dem einstimmigen Preis Gottes durch Heiden und Juden sei die Hoffnung der Propheten erfüllt (V. 9—12). Mit dieser Wendung ist schliesslich noch einmal den Judenchristen an's Herz gelegt, dass sie ihre Missgunst gegen die Heidengemeinde fahren lassen sollen, da ja diese nur die Verwirklichung sei der alttestamentlichen Hoffnungen, wie gleichzeitig den Heidenchristen die der göttlichen Gnadenerweisung entsprechende Demuth und Brüderlichkeit empfohlen ist. Mit dem Wunsche, dass die Gemeinde an allerlei Freude, Friede und Hoffnung immer mehr wachsen möge, schliesst der sachliche Inhalt des Briefes (13).

15, 14—33: Der Epilog, dem Eingang (1, 1—17) entsprechend, enthält persönliche Bemerkungen. Unter Anerkennung der Trefflichkeit und Einsicht der römischen Gemeinde begründet der Apostel sein Schreiben an sie und dessen theilweise etwas kühne Sprache mit seiner Berufspflicht als Heidenapostel (worüber oben schon gesprochen ist.) Sei er bisher durch die dringlichere Pflicht, das Evangelium in immer neue Gegenden zu tragen, öfter verhindert worden nach Rom zu kommen, so gedenke er jetzt, da ihm im Osten kein frisches Arbeitsfeld mehr bleibe, sich nach Westen zu wenden und auf der Durchreise nach Spanien auch nach Rom zu kommen. Er wisse, dass er mit reichem Segen des Evangeliums zu ihnen kommen werde. Zwar habe er indess noch einen Pflichtgang als Ueberbringer der Liebesgabe nach Jerusalem zu machen, wo er schwere Kämpfe voraussieht. Sie mögen, bittet er, beten für seine Rettung von den Ungläubigen Judäa's und für das Gelingen seiner Sendung bei der jerusalemischen Gemeinde, damit er darnach mit Freuden zu ihnen kommen und bei ihnen sich erquicken könne. — Diess alles entspricht so vollkommen natürlich der damaligen Situation des Apostels und eine Erdichtung durch Spätere ist bei den theilweise nicht, theilweise anders, als vorausgesetzt war, realisirten Vorsätzen, von welchen hier die Rede ist, so sehr unwahrscheinlich, dass ich an der Echtheit dieses Kapitels nicht zweifeln kann.

Hingegen gehören von Cap. 16 nur vielleicht (denn sicher lässt sich auch diess nicht behaupten) V. 1 und 2 (Empfehlung der Phöbe als muthmasslicher Ueberbringerin des Briefes) und die Verse 21—24 hierher; der Rest von Cap. 16 ist zweifellos theils gar nicht von Paulus, theils wenigstens nicht im Römerbriefe geschrieben.

Ich gebe der Uebersichtlichkeit wegen zum Schluss eine kurze Disposition des Inhalts unseres Briefes.

Eingang: 1, 1—17.

I. Haupttheil: 1, 18—8, 31: Entwicklung des Inhalts des Evangeliums als einer Gotteskraft zum Heil für jeden Glaubenden.

1. Abschnitt: 1, 18—3, 30: Grundlegende Darlegung, wie das neue Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Glauben durch die Allgemeinheit der menschlichen Sünde für Alle gleichmässig nöthig, durch die Allgemeinheit der göttlichen Gnade in Christo für Alle gleichmässig wirklich geworden ist.

1) Die Gottesgerechtigkeit ist gefordert durch die Allgemeinheit der menschlichen Sünde: 1, 18—3, 20.

a) Die Sünde der Heiden: 1, 18—32.

b) Die Sünde der Juden: 2, 1—3, 8.

c) Die gleichmässige Sünde Aller: 3, 9—20.

2) Das neue Heilsprinzip der Gottesgerechtigkeit aus Gnaden durch den Christusglauben ist geschichtlich begründet durch die von Gott im Tode Christi veranstaltete Erlösung und ist absolut begründet in der Einheit Gottes, die auch eine einheitliche Heilsbedingung für Juden und Heiden fordert: 3, 20—30.

2. Abschnitt: 3, 31—5, 21: Bestätigt wird das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit durch seine Uebereinstimmung mit allen Thatfachen der religiösen Erfahrung, nämlich:

1) es wird bestätigt durch das Zeugniß der Gottesoffenbarung im Alten Testament: 3, 31—4, 25;

2) es wird bestätigt durch das Zeugniß der Gottesoffenbarung im christlichen Gemüth: 5, 1—11;

3) es wird bestätigt durch das Zeugniß der Gottesoffenbarung in der allgemeinen Entwicklungsgeschichte der Menschheit von Adam bis Christus: 5, 12—21.

3. Abschnitt: Capp. 6—8: Das Evangelium von der Glaubensgerechtigkeit steht auch mit den sittlichen Forderungen so wenig in Widerspruch, dass es vielmehr den sittlichen Gehalt des Gesetzes erst recht zu Bestand bringt. Denn

1) ist schon objektiv in der Taufe auf Christum als Gekreuzigten und Auferstandenen ein neuer Lebens(-Bewusstseins-)zustand der Christen begründet, in welchem die Knechtschaft der Sünde und des Gesetzes aufgehört hat und die Möglichkeit, aber auch die Verpflichtung zum Dienst Gottes in der Gerechtigkeit gegeben ist: 6, 1—7, 6.

2) Diese Möglichkeit ist unter dem Gesetz deswegen nicht vorhanden, weil dasselbe trotz seiner eigenen Heiligkeit zufolge der menschlichen Fleischesnatur bloss die Sünde zur Entwicklung und die eigene Ohnmacht oder Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Bewusstsein bringen kann: 7, 7—25.

3) Daher ist es erst der in uns zur Norm unseres Lebens gewordene Lebensgeist Christi, welcher wirksam sowohl von der Sünden- als von der Todesherrschaft befreit und eine über Welt und Zeit erhabene Heilsgewissheit erzeugt: 8, 1—31.

II. Haupttheil: Capp. 9—11: Rechtfertigung der göttlichen Ordnung, nach welcher das für Juden und Heiden bestimmte Heil sich geschichtlich an Heiden und Juden verwirklicht.

1) Das thatsächliche Paradoxon des Vortritts der

Heiden vor Israel im Christusreich kann schon desswegen mit dem Verheissungswort Gottes nicht in Widerspruch stehen, weil sich darin nur dasselbe Gesetz des unbedingt-frei wählenden Gnadenwillens Gottes vollzieht, welches sich von Anfang der Heilsgeschichte geoffenbart hat und welches auch allein der souveränen Allmacht des Schöpfers entspricht: 9, 1—29.

- 2) Für die menschlich-geschichtliche Betrachtungsweise findet jenes Paradoxon seine natürliche Erklärung in derselben unverständigen und widerspenstigen Charakterbeschaffenheit Israels, über welche schon die Propheten immer klagten und welche laut Schriftzeugniss ein göttliches Verhängniss über Israel ist: 9, 30—11, 10.
- 3) Aber dieser von Gott verhängte Unglaube Israels ist selber nicht letzter Zweck, sondern nur Mittel zur Beseligung der Israels Stelle einnehmenden Heiden und daher wird nach und mittelst Erreichung dieses Zweckes auch jenes Mittel aufgehoben und in der Gesamtbekehrung Israels das Endziel der göttlichen Führungen erreicht werden: 11, 11—36.

III. Haupttheil: 12, 1—15, 13: Die Gotteskraft des Evangeliums zum Heil hat sich auch als heiligende Kraft im sittlichen Gemeindeleben zu bewähren.

12, 1 f.: Einleitung: Prinzip der christlichen Heiligung.

1. Abschnitt: 12, 3—13, 14: Allgemein-ethische Ermahnungen hinsichtlich des pflichtmässigen Verhaltens der Christen:

- 1) im persönlichen Verkehr der Gemeindeglieder mit einander: 12, 3—17<sup>a</sup>;
- 2) in Beziehung zur äusseren Welt:
  - a) gegenüber dem Unrecht der Welt: 12, 17<sup>b</sup>—21;
  - b) gegenüber der Obrigkeit als Hüterin des Rechts in der Welt: 13, 1—7;

- c) im allgemeinen gesellschaftlichen Verkehr:  
13, 8—10;
  - 3) in Beziehung auf ihre eigene Persönlichkeit,  
Pflicht der Selbstzucht: 11—14.
  - 2. Abschnitt: 14, 1—15, 13: Spezielle Pastoralvorschriften bezüglich des pflichtmässigen Verhaltens der kirchlichen Parteien der römischen Gemeinde zu einander.
    - 1) Allgemeine Vorschrift: gegenseitige Duldung und Achtung fremder Ueberzeugung: 14, 1—12.
    - 2) Spezielle Vorschrift für die Freien: im Gebrauch ihrer Freiheit schonende Rücksicht auf die Schwäche der Unfreien zu nehmen, für die Heidenchristen durch Erinnerung an ihre Gnadenannahme bei Christo motivirt: 14, 13—15, 13.
  - Epilog: 15, 14—33: Persönliche Bemerkungen über des Paulus' Verhältniss zur römischen Gemeinde, über seine bisherige Wirksamkeit und seine Zukunftspläne.  
[Schluss: 16, 1 f. 21—24: Grüsse, Schlusswunsch.]
-



## Zur Lebensgeschichte des Titus Silvanus.

Von

Dr. Ad. Jülicher

in Berlin.

Wie gut es wäre, wenn wir die von Wellhausen schon 1871 geforderte Konkordanz der hebräischen Eigennamen nach der Aussprache des überlieferten Textes und der Uebersetzungen besäßen, bewies sich mir neuerdings wieder recht lebhaft, als ich die Zimmer'sche Vermuthung: Silas nicht abgekürzt aus Silvanus, sondern Gräcisirung des hebräischen Namens  $\text{סִילָאֵס}$ , prüfen wollte. Zwar was Zimmer gegen die herkömmliche Ableitung einwendet, besagt wenig. Dass es, wenn  $\Sigma\iota\lambda\alpha\varsigma$  zusammengezogen aus  $\Sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\alpha\nu\acute{o}\varsigma$ ,  $\Sigma\iota\lambda\tilde{\alpha}\varsigma$  betont werden müsse, wie  $\text{Ἐρμᾶς}$  für  $\text{Ἐρμούδαρος}$ , meinte schon Laurent und schlug daher vor  $\Sigma\iota\lambda\alpha\varsigma$  des Textes überall in  $\Sigma\iota\lambda\tilde{\alpha}\varsigma$  unzuschreiben.<sup>1)</sup> Aber sichere Regel ist nur, dass wenn der Accent in dem zu verkürzenden Eigennamen unmittelbar hinter dem unveränderlichen Stamm stand, er als Cirkumflex auf die neuentstehende Kontraktionssilbe kommt; dies aber findet in  $\Sigma\iota\lambda\omicron\upsilon\alpha\nu\acute{o}\varsigma$  nicht statt. Uebrigens legt hierauf Zimmer weniger Gewicht als auf die auffällige Ausstossung des  $\omicron\upsilon$ . „Nach Lucanus =  $\Lambda\omicron\upsilon\kappa\tilde{\alpha}\varsigma$  gebildet, müsste man Silvanus =  $\Sigma\iota\lambda\omicron\nu\tilde{\alpha}\varsigma$  erwarten.“ Doch ein zu schneller Schluss. Obwohl durchaus nicht bewiesen ist, dass  $\Lambda\omicron\upsilon\kappa\tilde{\alpha}\varsigma$  aus  $\Lambda\omicron\upsilon\kappa\alpha\nu\acute{o}\varsigma$  und nicht etwa aus  $\Lambda\omicron\upsilon\kappa\iota\lambda\iota\omicron\varsigma$  zusammengezogen ist, obwohl in allen anderen kontrahirten Namen auf  $\tilde{\alpha}\varsigma$  diese Endung unmittelbar an den Konsonanten des Stam-

1) Lutherische Zeitschrift 1863, p. 676 und Studien und Kritiken 1868, p. 160.

mes tritt, obwohl nach Zimmer (was ich zwar bezweifle, Ὀλυμπᾶς für Ὀλυμπιόδωρος steht, während es nach Zimmer's Schlussverfahren in Anbetracht von Ζηνᾶς aus Ζηνόδωρος Ὀλυμπιᾶς heissen müsste, obwohl die von Zimmer zusammengestellten Beispiele erweisen, dass die Kontraktionssilbe ας alles Mögliche vertreten kann, ανδρος, οδωρος, ιδωρος, ιοδωρος, ωρος, ετριος, αρχος, ιδης, ανος, ατρος, ατος, konstatirt Zimmer auf die denkbar dürftigste Induktion hin, dass ας zum Ersatze von ουανός nicht ausreiche. Seit wann kennt man ein Gesetz darüber, wie viel oder wie wenig bei Eigennamen ausgestossen werden dürfe? Trotzdem widersprechen wir dem Resultat der Zimmer'schen Untersuchung nicht. Da, wie er sagt, der Name Σίλας sich nur bei Juden und bei diesen öfters findet, so liegt es nahe, ihn aus dem Hebräischen herzuleiten. Und denkt man gewiss an שִׁלָּא als Wurzel, auch ohne den Beistand des heiligen Hieronymus (vor Allem erinnere man sich an Joh. 9, 7 Σιλωάμ [שִׁלֹּחַ] ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος). Ob bestimmt auf שִׁלָּא zurückzugehen, wie Zimmer will? Entscheiden liesse sich vielleicht mit Hülfe jener Konkordanz.

Interessanter für den Theologen ist, was Zimmer über die Person des aus den Acta ja bekannten Silas mitzutheilen weiss. In einem Aufsatz für D. Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchl. Leben 1881, Heft 4, p. 169—174 hat dieser rührige Gelehrte die Identität von Titus, Silas und Silvanus verfochten und in den Jahrb. f. prot. Theol. 1881, Heft 4, p. 721—723 seine Hypothese wiederholt. Er hat hierin Fr. Märcker und Ed. Graf seit 1865 zu Vorgängern; allein „vorliegende Untersuchung geht ihren eigenen Weg und darf so auf eine Berücksichtigung dieser Arbeiten wohl verzichten“, d. h.: sie verzichtet auf die Berücksichtigung derselben und darf so darauf verzichten. Vielleicht glückt mir der Beweis, dass Zimmer's eigener Weg noch weniger als der seiner Vorgänger zum Ziele führt, dass daher die Versuche, Titus mit Silas zu identificiren, überhaupt den Titus in die Apostelgeschichte einzuführen, definitiv aus der neutestamentlichen Wissenschaft zu verschwinden haben.

A. a. O. p. 722 fällt es Zimmer auf, dass der Name Silas „nur von oder bei Juden“ vorkommt. So wäre also Titus Silas Jude? Heisst es denn nicht Gal. 2, 3 Titus Ἑλλήν ὢν und οὐκ ἠναγκάσθη περιμηθεῖναι? Z. f. kirchl. W. p. 170 wusste Zimmer dies auch noch. Aber schon p. 171 hatte er es vergessen. Dort argumentirt er gegen die Identität des Silas von Act. 15, 22. 27. 32 und des Paulusgehülfen Silas Act. 15, 40 ff. mit der Unwahrscheinlichkeit, dass ein jerusalemischer Jude (wie es Silas I. Act. 15, 22 offenbar war) das römische Bürgerrecht besessen haben sollte, wie es Silas II. Act. 16, 37 ff. doch offenbar besass. „Die Juden der Diaspora dagegen“, fährt Zimmer fort, „hatten dieses Vorrecht nicht selten. Ja die Juden von Antiochia besaßen seit Gründung der Stadt durch Seleucus Nicator eo ipso das Bürgerrecht, das ihnen selbst Titus nach dem jüdischen Kriege vom Jahre 70 nicht nehmen mochte. Titus aber war . . . wahrscheinlich Antiochener.“ Letztere Behauptung, die ich übrigens nicht bestreite, wiederholt Zimmer Jahrb. f. prot. Theol. p. 722 Anm., „wozu das römische Bürgerrecht gut passt, da die Juden von Antiochia seit Gründung der Stadt das römische Bürgerrecht besaßen.“ Man sieht, Zimmer's Vergesslichkeit in Bezug auf Gal. 2, 3 dauert fort und ein nicht minder wunderlicher Irrthum wiederholt sich ebenso standhaft. Titus ein antiochenischer Jude und die antiochenischen Juden seit Gründung der Stadt römische Bürger!! Das ist zuviel in einem Athem. Seleucus hat Antiochia gegründet, wie Zimmer sehr wohl weiss, er hat es c. 300 v. Chr. gegründet, wie Zimmer wohl weiss, damals steckten die Römer noch tief in den Samniterkriegen, dachten noch nicht über Italien hinaus, wie Zimmer weiss; und beschenkten doch schon so vorahnungsvoll die antiochenischen Juden mit dem römischen Bürgerrecht! In Wahrheit gab Seleucus bei Gründung der Stadt den Juden gleiches Recht mit seinen Volksgenossen; Zimmer hat Josephus Antiq. XII, 3, 1 so gröblich missverstanden: Σέλευκος πολιτείας αὐτοῦς ἐξέωσε.

Prüfen wir nach diesen Richtigstellungen Zimmer's Argumentation, die „geradezu zur Nothwendigkeit“ der Annahme

führt, dass Titus und Silas identisch seien. Hier geben wir ihm zu, dass das Schweigen der Act. über Titus dem „denkenden Bibelleser“ auffallen muss und dass Titus einer der bedeutendsten Gehülfen des Paulus war (nur nicht „Gehülfe bei der Reise nach Jerusalem“) sowie, dass Doppelbenennungen damals nicht ungewöhnlich waren. Dass freilich Hebräer, überhaupt Orientalen, den Namen Titus als Vornamen empfanden und dass „es immerhin beachtenswerth“ sei, „dass in den offiziellen Briefaufschriften der Paulus-Briefe der Name Titus nicht vorkomme“ (Tit. 1, 4!) — eine reine *petitio principii* — wird Wenigen einleuchten. Aber die Möglichkeit eines Titus Silas ist gegeben. Weiter sieht Zimmer die Unmöglichkeit ein, dass der unbeschnittene Antiochener Titus und der jerusalemische Judenchrist Act. 15, 22—33, der Vertrauensmann der Urgemeinde, dieselbe Person seien. Darum zertheilt er den bisher einen Silas und unterscheidet Silas, den Boten der Urgemeinde Act. 15, 22—33, und Silas, den römischen Bürger und Pauli Gehülfen 15, 40. Seine Gründe dafür sind folgende: 1) Silas kehrt Act. 15, 33 nach Jerusalem zurück, „gleich darauf“ 15, 40 und berichtet dass Paulus von Antiochia aus den Silas auf die Missionsreise mitgenommen. Die „offenbare Ungenauigkeit der Darstellung“ (p. 171 ist es schon „eine doch immerhin schwerwiegende Differenz“ zwischen V. 33 und 40) sei selbst „den kurzsichtigen Abschreibern“ aufgefallen, daher der Zusatz des rec.: *ἔδοξε δὲ τῷ Σίλῳ ἐπιμεῖναι αὐτοῦ*. Wäre der Silas V. 40 derselbe wie V. 33, „so wäre zu erwähnen gewesen, dass er nach jener Rückkehr nach Jerusalem noch einmal nach Antiochia gekommen sei.“ Allein die Abschreiber sind nicht solche Ausbünde von Kurzsichtigkeit, wie man früher meist sich einbildete und Lucas' Darstellung ist hier nicht ungenauer als sonst. Es bedarf weder der Annahme, Lucas benutze in V. 33 und 40 verschiedene Quellen, über die Zimmer in dunklen Worten spricht, nach der neuen Hypothese Zimmer's um den Text zu verstehen. Auch wenn Paulus schon 15, 33 an eine neue Missionsreise gedacht hätte, würde er, eben auf Barnabas sich verlassend, den Silas in Frieden haben heimziehen lassen. Aber zur

Reife kam sein Entschluss jedenfalls erst *μετά τινας ἡμέρας* nach Silas' Abreise und der „Bibelleser“ weiss, dass damit eine ziemlich lange Zeit bezeichnet sein kann; nach 16, 12 vgl. mit 16, 18 = *ἡμέρας πολλάς*, nach 18, 18, nach 21, 24 wohl über ein Jahr, nach 9, 19, vgl. mit Gal. 1, 15—18 mehr denn 3 Jahre. Und zwar wollte Paulus wie ehemals mit Barnabas ausziehen. Erst als dessen Eigensinn diesen Plan vereitelte, erlas er sich den Silas und *ἐξῆλθεν*. Dass der Erlesene gerade in Antiochien anwesend war, liegt durchaus nicht im Verbum; zahlreiche Stellen aus Klassikern und LXX bestätigen, dass *ἐπιλέγεσθαι* gesagt werden kann vom Auswählen Jemandes, der nicht zur Stelle ist. Dass Silas, seit längerem in Jerusalem, um mit Paulus von Antiochien auszuziehen, erst dorthin zurückkehren musste, ist freilich klar, aber durfte der Erzähler soviel Einsicht seinen Lesern nicht zutrauen, auch ohne ausdrücklich sie darauf aufmerksam zu machen? Zumal der Erzähler, der auch den Petrus 15, 7 auf dem Konvent in Jerusalem reden lässt, nachdem er zum letzten Male 12, 17 von ihm berichtet: *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*. Der Erzähler, bei dem Joh. Marcus 13, 13 von Perge *εἰς Ἱεροσόλυμα* zurückgekehrt war und doch 15, 39 ohne Weiterungen in Antiochien zur Stelle ist, so dass Barnabas *παρалаβὼν τὸν Μάρκον* nach Cyprien fahren kann. Mehr Beispiele derart aus den Act. zusammenzuhäufen, wäre geringe Mühe; das Gegebene genügt, da ein billiger Beurtheiler gerade an unsrer Stelle den Marcus nicht schneller und nicht lautloser aus Jerusalem nach Antiochien zum Barnabas als den Silas ebendorthin ebendahin zu Paulus gelangen lassen wird.

2) Silas I., des Judas Gefährte, werde als Prophet bezeichnet, wofür sich bei dem Silas II., Pauli Gefährten, „keine Belege finden.“ Nun, Thiersch hat Belege genug gefunden, wenn die aber Zimmer nicht konveniren, so frage ich: Wo findet sich bei dem Silas I. ein Beleg für sein Prophetsein? Und weiter: Wo findet sich bei Barnabas ein Beleg für sein Prophetenthum, der doch nach 13, 1 dieselbe Gabe besass wie Silas I? Ueberhaupt aber muss man Act. 13, 1 *ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ προφῆται καὶ διδάσκαλοι*



ὁ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν . . . καὶ Σαῦλος nicht gelesen haben, muss die Bedeutung des *προφητεύειν* für die apostolische Zeit nie ernstlich erwogen haben, um bei Silas besondere Belege für sein Prophetenthum zu fordern. Andere Belege nämlich als die in Act. 15, 32 angedeuteten: *παρεκάλεσαν διὰ λόγου πολλοῦ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπειστήριζαν*. Den aber wird Zimmer bei Silas II kaum in Abrede stellen, auch wenn die Apostelgeschichte nie ausdrücklich davon spricht. Aber

3) „die Hauptsache“ für Zimmer ist: Silas der Jerusalemit konnte das römische Bürgerrecht nicht besitzen, der Antiochener Silas leicht. Diese Hauptsache haben wir oben schon beleuchtet; und für den syrischen Heiden Titus ist das römische Bürgerrecht nicht wahrscheinlicher als für einen Diasporajuden Silas I, der vielleicht nach Jerusalem übersiedelt war. Denn weiss Zimmer, dass sein Silas I von Altersher in Jerusalem ansässig gewesen? Ueberhaupt — allerdings ein Grund, für den die Zeitschr. f. kirchl. Wiss. nicht empfänglich sein wird — steht das römische Bürgerrecht des Silas nicht auf festeren Füßen als das des Paulus. Erwähnt blos in einer durchaus sagenhaften Geschichte, zur Wirksamkeit gebracht erst im ungeeignetsten Zeitpunkte und in befremdlichster Weise, wird es, ebenso wie die *romana civitas Pauli*, mit der es steht und fällt, ein blosser Wunsch des „Lucas“ sein, entsprungen aus der Tendenz das Verhältniss der grossen Sendboten des Christenthums zum römischen Staat möglichst freundlich und geachtet darzustellen.

Wenn demnach für die Zerspaltung des Silas in 2 Personen nichts spricht, so schafft diese Annahme auf der anderen Seite erhebliche Schwierigkeiten, die Zimmer übersieht. Wenn V. 40 der Silas nicht der von V. 33 ist, so hat Lucas seine Leser fast gewaltsam zum Irrthum gezwungen. Vor Zimmer ist wohl kaum Jemand auf die rechte Idee gekommen. Wenigstens weiss das gesammte kirchliche Alterthum nur von einem Silas und die Glosse zu V. 34 entsprang derselben Auffassung. Bei einem Manne wie Silas, des Paulus Gehülfe, erwartet man übrigens mit Fug bei der ersten Erwähnung ein charakterisirendes Wort, erwartet

dies vor Allem bei Lucas, der darin sonst sehr pünktlich ist. Zimmer allerdings giebt zu bedenken, dass der Silas V. 40 „ein bekannter Mann“ war, „während dagegen der unbekannte Jerusalemit V. 22 seine nähere Charakteristik bekam.“ Nun fällt der Gegensatz: bekannt — unbekannt aber gänzlich an der Aufgabe und den Rücksichten des Geschichtschreibers vorbei; für ihn sind auch die bekanntesten Männer bei ihrem ersten Auftreten unbekannt, und gerade die bekanntesten, d. h. die bedeutendsten und einflussreichsten bedürfen einer „näheren Charakteristik“ am unabweisbarsten. — Wir brauchen es nicht bei so allgemeinen Reflexionen bewenden zu lassen. War nicht auch Barnabas ein „bekannter Mann“? Und doch dient der ganze Vers 4, 36 seiner „näheren Charakteristik“! War Timotheus es nicht vielleicht noch mehr? Und was lesen wir doch 16, 1—3? Oder Apollos 18, 24 oder Aquila und Priscilla 18, 2? Nach all diesen Analogien suchen wir das nähere Wissenswerthe über Silas, das wir zu 15, 40 vermissen würden, 15, 22—32. Und wo jeder Leser es sucht, wird es Lucas wohl haben finden lassen wollen. Zwei Silas erschaffen, heisst das innerste Interesse der Apostelgeschichte verkennen. Paulus im besten Einvernehmen mit der Urgemeinde darzustellen, jeden Schein von Gespanntheit aus diesem Verhältniss zu entfernen, ist ihr wichtigstes Bestreben; so muss gerade seine Missionsthätigkeit ganz im Sinne und unter Billigung der Urapostel geführt worden sein; nur darum wird so geflissentlich als der Mitverantwortliche für die erste Missionsreise Barnabas, der cyprische Levit, der Freund der Apostel, 9, 27 in den Vordergrund gestellt. Wer merkt nicht, dass für die zweite Reise die Rolle des Barnabas, welcher nach Lucas nur aus ganz äusserlichen Motiven sich zurückgezogen, Silas übernehmen soll? An der allgemeinen Befähigung zur Mission fehlte es ihm nicht, war er doch *προφήτης*, auch nicht an der Liebe zur Heidenmission 15, 32, dass er das speziellere Haupterforderniss besass, lehrt uns 15, 22: *ἀνὴρ ἡγούμενος ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* scil. von Jerusalem. Silas ist die Garantie gegen gesetzesfeindliche Ausschreitungen im Missionswesen, Silas das Siegel der Anerkennung auch der

weiteren Arbeit Pauli seitens der Urapostel, und dass er dem Lucas nichts mehr ist als das, keine miteingreifende Persönlichkeit, nur Firma, zeigt der Singular, in dem die Erzählung dieser Reise sich genugthut bis 16, 4, wo Timotheus zu Paulus gestossen ist. Unübertrefflich in Lucas' Sinne stellt Hausrath irgendwo neben den „unansehnlichen Paulus“ den „stattlichen“ Silas. Nur um seiner Stattlichkeit willen in den Augen einer gewissen Partei ist er da, Belege für sein Prophetenthum finden wir in den Act. nur darum nicht, weil wir dort überhaupt keinen Beleg für eine selbstständige geistige Thätigkeit des Mannes finden.

Ist somit nach Lucas ein und derselbe Silas Vertrauensmann der Jerusalemiten und des Paulus, so ist die Identificirung mit Titus unmöglich. Jener ist ein Jude, dieser ein Heide. Und wenn Silas ein hebräischer Name ist, wie doch gerade Zimmer lehrt, wie kam der Heide zu diesem? Oder wenn er Titus Silvanus hiess, warum hat Lucas zugleich solchen Widerwillen gegen den Namen Titus, dass er ihn nie erwähnt, er, der doch gerade in diesem Punkte der Doppelnamen so emsige Gewissenhaftigkeit zur Schau trägt,<sup>1)</sup> und solche Vorliebe für die hebräisch-griechische Umformung *Σίλας* des wirklichen und zugleich griechischen Namens *Σιλουανός*? Ueberhaupt, dass erst Lucas einer Idiosynkrasie zu Lieb aus Silvanus Silas sollte gemacht haben, ist unglaublich; daher müsste schon Titus Silvanus die Namensform Silas vorgezogen haben. Dies ist, um bei Zimmer's Analogien zu bleiben um nichts wahrscheinlicher, als dass heute Jemand seinen Namen Leo oder Löwe in Levy umwandelte oder dass der grosse Apostel, obgleich ursprünglich Paulus benannt, den Namen Saulus, weil hebräischer klingend, sollte angenommen haben.

Doch statt weitere Schwierigkeiten, die die Zimmer'sche Hypothese erst schafft, zu häufen, folgen wir lieber dem fernereren Beweigange unseres Verfassers. Er hat etwas p. 172.

1) Alle Zimmer'schen Beispiele von Doppelbenennung stammen aus der Apostelgeschichte, da in Judas Ischarioth die Sache etwas anders liegt und Judas = Thaddäus noch lange nicht Judas Thaddaeus ist.

woraus „mit Evidenz folgt“, dass Silvanus und Titus nur verschiedene Namen derselben Persönlichkeit sind. Titus heiße 2. Kor. 8, 23 nicht nur *κοινωνός* des Paulus, sondern ausdrücklich sein Mitarbeiter an den Korinthern. Diesen Ausdruck rechtfertige nicht des Titus Verdienst um die Kollekte zu Korinth; „denn Titus wird als Pauli Gefährte und Mitarbeiter an den Korinthern von den anderen Brüdern, den Abgesandten der Gemeinden, unterschieden, die zu gleichem Zweck mit Titus nach Korinth geschickt wurden, um jene Kollekte in's Werk zu setzen. *Εἰς ὑμᾶς συνεργός* kann den Titus nur als Mitarbeiter des Paulus bei dem Bekehrungswerk in Korinth bezeichnen. Nach demselben Briefe aber (2 Kor. 1, 19) wurde das Evangelium in Korinth von Paulus, Silvanus und Timotheus verkündigt.“

Leider ruht „die Evidenz“ auf demselben menschlichen Grunde, wie das römische Bürgerrecht der antiochenischen Juden seit 300 v. Chr. Zimmer hat vergessen, dass Titus vor den *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* etwas sehr Hohes voraus hat, etwas, das ihm den Titel *συνεργός εἰς ὑμᾶς* vollauf verdient, auch ohne dass er Mitgründer der Gemeinde gewesen; er hat in einer Zeit der furchtbarsten Aufregung wider Paulus zu Korinth dessen Sache, damit die Sache des Heiden-evangeliums aufrecht erhalten, hat die entfremdeten Gemüther der korinthischen Kinder ihrem Vater wieder zugeführt, ihre Stimmung aus aufgebrachtem Zorn in sehnsüchtige und eifernde Liebesbewerbung um Paulus verwandelt, kurz hat in kritischster Lage dem selber auf's Schlimmste gefassten Apostel seine wichtigste Schöpfung gerettet, statt Abfalls die Unterwerfung der Reuigen errungen. Ich wüsste nicht, wer mit grösserem, wer mit gleichem Recht Pauli *συνεργός εἰς τοὺς Κορινθίους* heissen dürfte als dieser Titus. Und auf diese seine eben vollendete Thätigkeit bezieht sich das ehrende Prädikat, nicht auf seine — wesentlich — erst von der Zukunft erwarteten Kollektenverdienste, sodass ihn mit den macedonischen Brüdern hier zusammenzustellen nutzlos ist. So schwach steht es mit Zimmer's einzigem Beweise für Titus als Mitgründer der korinthischen Gemeinde! Eher lässt sich vielleicht das Gegentheil be-

weisen. Wenn 2. Kor. 7, 14 Paulus seine Freude ausspricht, dass er mit dem nicht zu Schanden geworden sei, was er gegenüber Titus Rühmendes in Betreff der Korinther geäußert habe, sondern auch dies Rühmen dem Titus gegenüber Wahrheit geworden sei, so liegt die Annahme wenigstens näher, dass Titus vorher die Korinther nicht persönlich kannte. Sonst würde es solchen Rühmens kaum bedurft haben. Wer aber das Rühmen des Apostels erklären wollte als geschehen, um den schon ganz hoffnungslosen Titus vertrauender zu machen, etwa als ein Erinnern an die früher von ihnen beiden erfahrene Hingebung der Korinther und als die darauf gegründete Zuversicht, Titus werde in Korinth doch guten Empfang und sein Wort glänzenden Erfolg finden, der sehe, wie er mit 2. Kor. 2, 12 f. zurecht kommt. Es will doch scheinen, als sei Paulus der Verzagende, Titus der Muthvollere gewesen.

Durch seine Identifikation von Silas-Silvanus und Titus meint Zimmer „ein völlig zusammenstimmendes Bild aus den Berichten der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe“ zu erhalten. Das Lebensbild, das er von diesem seinem Geschöpf zeichnet, bringt allerdings immer abwechselnd einen Zug aus den Paulusbriefen und einen aus der Apostelgeschichte. Dass die „völlige Zusammenstimmung“ doch von der altbekannten Art ist, lässt sich erwarten. Jedesmal, wenn die Acta sagen: Einer reiste nach Macedonien (Act. 19, 22; 20, 1), so macht Zimmer den Briefen zu Liebe daraus: er eilt oder er wird gesandt über Macedonien nach Korinth. Meist natürlich geschieht die Harmonisirung auf Kosten der Briefe, so, wenn wir hören, Paulus habe den Timotheus von Korinth (wo er nach Act. 18, 5 mit Silas den Paulus eingeholt hatte) noch einmal zurück nach Thessalonich geschickt. 1. Thess. 3, 2. 4 werden von Zimmer hier zwar citirt, aber nicht gesagt, dass demzufolge Timotheus von Athen aus nach Thessalonich ging. Wenn Zimmer von einer Anwesenheit des Titus Silvanus bei Paulus in Ephesus nichts berichtet, so hat er sich die Situation des Apostels zwischen den beiden kanonischen Korintherbriefen nicht klargemacht. Schon in Troas erwartete Paulus den Titus aus Korinth



zurück, so kann er ihn nur von Ephesus dorthin abgeschickt haben. Denn dass er ihn nicht schriftlich dahin beordert hat, steht unter diesen Umständen wohl ausser Zweifel. — Viele Mühe giebt sich Zimmer begreiflich zu machen, wie Titus Silvanus zum Petrus nach Babylon gekommen (1. Petr. 5, 12). Besonnener wird man hierüber auch nicht einmal etwas vermuthen.

Zwei Hauptbedenken gegen die Hypothese habe ich mir bis hierher verspart. Wie wunderbar ist es doch dem Titus Sil(v)a(nu)s mit seinem Namen ergangen. Der eine nennt ihn konstant Silas, obwohl er den anderen Namen kennen muss, obwohl er dadurch auch seine Leser nöthigt, ihn mit einem anderen Silas zu verwechseln. Der andere, Paulus, nennt ihn während der 2. Missionsreise Silvanus (I. und II. Th. 1, 1) und einmal noch auf der dritten, 5 Jahre später gleichsam im Traume der Erinnerungen in diese alte Gewohnheit zurückfallend (2. Kor. 1, 19). Sonst aber hat er ihn auf der dritten Reise Titus zu nennen sich angewöhnt, so glücklich, dass er mit der soeben so schön erklärten Ausnahme sich nie verspricht. Titus sagt Gal. 2, 1. 3 (obwohl hier in alte Silvanus-Zeiten zurückgreifend), Titus 2. Kor. 2, 13; 7, 6. 13. 14; 8, 6. 16. 23; 12, 18, Titus noch 2. Tim. 4, 16; Tit. 1, 4 (obwohl jene Briefe nach Zimmer in Luthardt's Zeitschrift „nicht von Allen als paulinisch anerkannt werden“). Petrus bekennt sich 1. Petr. 5, 12 dann wieder zu Silvanus. Nein, wenn Silvanus in 2. Kor. 1, 19 echt ist (was Straatman im „Paulus“ nicht ohne Schein leugnet), so ist Silvanus nicht der Mann, den der Apostel ein paar Verse später und noch 7 Mal in diesem Briefe Titus nennt. Merkwürdig, von Act. 15, 33 bis 15, 40 ist es ungefähr so weit wie von 2. Kor. 1, 19 bis 2, 13, dort 2 Mal der Name Silas und doch nach Zimmer verschiedene Menschen, hier 2 ganz verschiedene Namen und doch nach Zimmer derselbe Mensch. Wir, die wir das erste verwerfen, werden schon darum über das zweite nicht anders urtheilen.

Und zweitens: Ein Jude ist auch Silas II. Bereits Overbeck wies auf Act. 16, 20 über Paulus und Silas: Ἰουδαῖοι ἰσχυροὶ. Nach Zimmer ginge das zunächst bloss auf

Paulus — eine Ausrede; auch zeige V. 21, dass dies nicht in nationalem, sondern in religiösem Sinne gemeint sei. Dürfte man so überhaupt unterscheiden, so würde οὗτοι Ἰουδαῖοι ἐπάρχοντες — ἡμῖν Ῥωμαίοις οὖσι besser nationalen als religiösen Gegensatz ausdrücken, jedenfalls ist Zimmer's Einwendung nicht mehr als eine leidliche Ausflucht. Aber für 16, 20 Alles zugegeben, dennoch ist Silas ein Jude, somit auch Titus Silvanus ein Jude, und da er als Titus zugleich Heide ist — eine todtgeborene Erfindung! Wir lesen Act. 16, 3: τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν . . . οὗ ἐνομίζετο προσευχῇ εἶναι καὶ καθίσαντες ἐλαλοῦμεν. Sollte der Heidenchrist, der Unbeschnittene in die Synagoge gegangen sein und dort vor Juden gelehrt haben? Unmöglich! Ob Zimmer wieder ein Hinterpförtchen entdeckt? Aber V. 16 beginnt die Erzählung von dem Paulo und Silas zustossenden Unheil πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχὴν. Begleitete Silvan den Paulus vielleicht immer bloss bis an die Thür des Gotteshauses? 17, 4 scheint Silas auch in der Synagoge zu Thessalonich gewesen zu sein. Diess alles geopfert, steht unumstösslich 17, 10: τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροϊαν οἵτινες παραγερόμενοι εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων ἀπήεσαν. Uebrigens kann verständiger Betrachtung von 16, 1—3 Silas auch nur als Beschnittener erscheinen. Dass „Lukas“ den Silas für einen Beschnittenen hielt, ist hiermit „evident“ und, da Zimmer dessen Glaubwürdigkeit nicht anzweifelt, ist unter seinen eigenen Voraussetzungen seine Hypothese zerfallen. Gross ist der Schaden nicht. Auch der neue Titus Silvanus rettete die Apostelgeschichte so wenig vor dem Verdacht der Tendenzkritiker wie vor dem Erstaunen des denkenden Bibellesers. Einige Diskrepanzen, die bleiben, sind oben angemerkt. Die Hauptsache ist: gerade da, wo nach den Briefen Titus eine wichtige Rolle spielte, schweigt die Apostelgeschichte von ihm. und wo sie ihn — vermeintlich — erwähnt, hat er nichts Bemerkenswerthes ausgeführt. Wenn sich Titus Silvanus unter den Act. 15, 2 erwähnten τινὲς ἄλλοι ἐξ αὐτῶν befand. warum nannte der Erzähler seinen Namen nicht, da er doch so „ein bekannter Mann“ war? Warum stellt Lucas den als

Juden hin (17, 10 u. s.), der gerade darum den Judaisten so verhasst war, weil der erste grosse heidenchristliche Christusverkündiger? Silvanus wird wohl jüdischer Abstammung gewesen sein wie der lucanische Silas; heisst aber das den Lucas retten, wenn man ihm schuld giebt, einen Unbeschnittenen von üblem Angedenken unter jüdischer Maske zu restituiren? Wie raffinirt erscheint dann selbst die Vorliebe für den zurückhebraisirten Namen!

Ich bin in der Widerlegung der Hypothese so auf alles Einzelne eingegangen, weil ich hoffe, ähnliche Velleitäten damit gründlich abzuschneiden, zugleich, weil Herr Dr. Zimmer, der auf anderen Punkten der Wissenschaft dankenswerthe Dienste geleistet, eine motivirte Berichtigung seiner Hypothese verdient. Ist doch auch die Frage, um die sich hier zuletzt alles bewegt, die so kardinale und doch immer noch nicht entschiedene, inwieweit man von Geschichtlichkeit der Acta reden, sie als Geschichtsquelle verwerthen dürfe. Nicht einmal darüber ist man einig, ob der Verfasser der Apostelgeschichte, mit dem Schreiber der „Wir“-stücke identisch ist oder nicht, und in beiden Lagern gehen sie umher und suchen und vermuthen, wer wohl das Itinerarium Pauli geschrieben habe. Da Zimmer auch hier seinen Titus Silvanus hat hereinbringen wollen, möge mir erlaubt sein, schliesslich noch über diesen Punkt meine Meinung kurz zu begründen.

Titus Silvanus kann nicht „einer der Wir“ sein, die zuletzt mit Paulus nach Rom kommen, denn 27, 2 ff. ist ausser dem Verfasser der „Wir“-stücke und Paulus und Aristarch gewiss Niemand Mitglied der christlichen Reisegesellschaft. Wenn die „Wir“ ausser Paulus noch mehr als einen, den Schreibenden, umfassten, wäre es thöricht, den Aristarch besonders zu nennen, statt auch ihn sogleich in diese „Wir“ einzuschliessen.

Verfasser der Wirquelle ist Titus Silvanus auch nicht. Darum nicht, weil weder Silvan noch Titus es sein kann. Silvanus nicht, denn alsdann wüsste man nicht, warum — um von Act. 15, 40 f. zu schweigen — in 16, 1—9 immer in der 3. Pers. sing. oder plur. gesprochen wird; nicht, warum dieser Silas sein Abenteuer in Philippi nicht selber per

„Wir“ berichtet, nicht, warum das „Wir“ gerade in Philippi zum ersten Mal aufhört und nachher gerade in Philippi zum zweiten Male anhebt, obwohl Silas weder damals in Philippi blieb noch auch — nachweislich — später dahin zurückkehrte. (Fast ganz dieselben Gründe entscheiden übrigens auch gegen Timotheus.)

Gewöhnlich wird die Hypothese, die Titus als Verfasser der „Wir“-quelle bezeichnet, achtungsvoller behandelt als die beiden genannten und längerer Widerlegung gewürdigt. Aber sie ist ebenso unhaltbar. Titus ist unbeschnittener Hellene der Verfasser der Wirquelle ist Jude. Er geht in Philippi mit Paulus in die *προσευχή* der Juden um dort am Sabbath das Evangelium zu lehren; 16, 13 *καθίσαντες ἐλάλοῦμεν*. 16, 16: *πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν*. Den Titus würde Paulus nie dort mit hineingenommen, nie dort haben lehren lassen. So bleibt vernünftiger Weise nur Lucas auf der Liste. Es sei denn, dass man à la Renan aus Gal. 2, 3 heraus interpretirte: Titus sei von Paulus beschnitten worden. Oder dass man die Glaubwürdigkeit oder die Echtheit des „Wir“ in 16, 13. 16 anföchte, weil es unwahrscheinlich sei, dass Paulus immer zuerst in den Synagogen seine Predigt sollte angebracht haben, er der *ἀπόστολος τῶν ἐθνῶν*. Damit würde dann das Interesse der ganzen Untersuchung nach dem Verfasser der Wirquelle als nach einem glaubhaften Augenzeugen, vernichtet.

So lange wir der Quelle glauben, dem Verfasser der Apostelgeschichte aber, dass er nicht ab und zu ihre Redeform nachgeahmt hat, so lange können wir für den Verfasser der Wirquelle keinen anderen halten, als Lucas.

Vom kritischen Standpunkt aus indess hat man Ursache allen Hypothesen, die darauf ausgehen, die aus den Paulusbriefen bekannten Persönlichkeiten in des Apostels Umgebung, vornehmlich den Silvanus, den Timotheus, den Titus, möglichst fest in die Entstehungsverhältnisse oder doch in das Interesse der Apostelgeschichte zu verflechten, mit Misstrauen zu begegnen. Von den genannten 3 Gefährten Pauli, zu denen als vierter Barnabas gefügt werden mag, ist Niemand für uns eine ganz räthsellose Erscheinung als der

einzig Titus, wohl der bedeutendste von den Vieren. Wenig zwar wissen wir von ihm, aber was wir aus den Streitbriefen des Apostels von ihm wissen, ermöglicht uns ein kleines, aber wahrhaft „zusammenstimmendes Bild“ seines Lebens, seiner That zu entwerfen. Bei den Anderen können wir diess nicht, am meisten, weil die Apostelgeschichte mit ihren Nachrichten uns behindert, unsern Blick trübt, unsere Vorstellung verwirrt. Sie weiss viel vom Barnabas zu erzählen, aber hat sie dessen Verhältniss zu Paulus nicht grundwesentlich verschoben? Sie berichtet allerhand von Timotheus, aber kann uns das befriedigen, kommen wir damit weiter als durch die gelegentlichen paulinischen Notizen? Und was sie Eigenes hat, reimt sich das zwanglos mit dem sonst Feststehenden? In Anbetracht dessen wird man die Identität des paulinischen Silvanus und des Silas von Act. 15—18 nicht leugnen, aber nicht hoffen, durch irgend welche Kombination den Schatten von des Silvanus Gestalt zu verscheuchen. Und man wird froh sein, über Titus unbeirrt bloss nach Pauli Angaben zu urtheilen, nicht aber streben, auch das Sichere durch neue Hypothesen wieder unsicher, das Klare durch ungemessene Vermuthungen wieder räthselhaft zu machen.





# Ueber den Verfasser der Schrift ΠΡΟΣ ΕΥΑΓΓΙΟΝ ΜΟΝΑΧΟΝ ΠΕΡΙ ΘΕΟΤΗΤΟΣ.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

(Schluss.)

Eine andere, an dieser Stelle sich aufdrängende Beobachtung dürfte das bisher gewonnene Resultat durchaus zu stützen und zu bestätigen geeignet sein. Ich citirte im Vorhergehenden schon (S. 380) des Athanasios *Ἐκθροισι πίστεως* c. 2 (p. 100). Dort braucht der grosse Alexandriner gleichfalls das Gleichniss von der Quelle und dem daraus hervorgehenden Strome, denen das Wasser gemeinsam ist: *ὥς γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πηγὴ ποταμοῦ οὐδὲ ὁ ποταμὸς πηγῇ, ἀμφοτέρω δὲ ἐν καὶ ταυτὸν ἔστιν ὕδωρ τὸ ἐκ τῆς πηγῆς εἰς τὸν ποταμὸν μετοχετευόμενον, οὕτως ἡ ἐκ τοῦ πατρὸς εἰς τὸν υἱὸν θεότης ἀρρεύεσθαι καὶ ἀδιαίρετως τυχάνει*. Athanasios war nicht der Erste, der dieses Gleichniss anwendete, derselbe schloss sich vielmehr in dieser Beziehung an das kirchliche Herkommen an, wie er denn in seiner „Epistola de sententia Dionysii“ c. 18, p. 256 aus dieses seines Vorgängers Schrift *Ἐλεγχος καὶ ἀπολογία* eine Stelle mittheilt, worin dieser dasselbe Gleichniss von der Quelle und dem Strome schon in demselben Sinne verwendet. Auch das Bild von der Sonne (*ἥλιος*) und ihrem Abglanz (*ἀπαύγασμα*), als deren gemeinsame Substanz das Licht (*φῶς*) bezeichnet wird, findet sich ebenfalls schon bei Athanasios, der es (*Contra Arianos* III. c. 4. p. 553) also fasst: *καὶ γὰρ καὶ τὸ ἀπαύγασμα φῶς ἔστιν, οὐ δεύτερον τοῦ ἡλίου οὐδὲ ἕτερον φῶς οὐδὲ κατὰ μετοσίαν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅλον ἴδιον*

αὐτοῦ γέννημα. τὸ δὲ τοιοῦτον γέννημα ἐξ ἀνάγκης ἐν ἔστι φῶς, καὶ οὐκ ἂν τις εἴποι δύο φῶτα εἶναι ταῦτα, ἀλλὰ δύο μὲν ἥλιον καὶ ἀπαύγασμα, ἐν δὲ τὸ ἐξ ἡλίου φῶς ἐν τῷ ἀπαυγάσματι φωτίζον τὰ πανταχοῦ. οὕτω καὶ ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης τοῦ πατρὸς ἐστίν, ὅθεν καὶ ἀδιαίρετός ἐστι, καὶ οὕτως εἷς θεός, καὶ οὐκ ἐστὶν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ. οὕτω γοῦν ἐν αὐτῶν ὄντων καὶ μιᾶς αὐτῆς οὔσης τῆς θεότητος τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ, ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρὸς, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατὴρ. Es ist aus diesen Stellen klar und wird durch viele andere hinreichend bestätigt, dass Athanasios darin nur das durch die Arianer in Frage gestellte Verhältniss des Sohnes zum Vater im Auge hat, vermisst dagegen wird darin noch völlig die Beziehung auf den heiligen Geist. Denn da „jenes Streben, die Lehre vom Sohne festzustellen, zuerst sein Ziel erreichen musste und darüber fast die ganze Lebenszeit des von Gott zu dieser Aufgabe berufenen Mannes verging, so musste er es zum Theil anderen Zeugen der Wahrheit überlassen, die Lehre vom heiligen Geiste an dasselbe Ziel zu fördern, zu welchem er die Lehre vom Sohne geführt hatte, und mit dieser noch über dasselbe hinaus zu entwickeln.“<sup>1)</sup> Bekannt ist, dass gerade die Kappadocier, besonders Basilios und Gregorios von Nazianz es waren, welche die Lehre vom heiligen Geiste, insbesondere die Beziehung des Geistes zum Vater und Sohne dogmatisch entwickelt und weitergebildet haben. Wenn wir also in den vorher aus des Nazianzeners allgemein als echt anerkannten Schriften sowohl, wie auch aus dem durch Ryssel in das dritte Jahrhundert gerückten Briefe an Euagrios *περὶ θεότητος* angeführten Gleichnissen, welche das innertrinitarische Wesen Gottes veranschaulichen sollen, die bei Athanasios sich noch nicht findende Beziehung auch auf den heiligen Geist bestimmt und deutlich ausgeprägt sehen, so werden wir auch aus dieser Beobachtung den allgemeinen Schluss ziehen dürfen, dass der Brief an Euagrios dem Ende des vierten Jahrhunderts angehört.

1) Heinrich Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. Bremen, Müller 1861. S. 81.

In der Einleitung dieser Abhandlung wies ich darauf hin, dass wir, um volle Klarheit in der Abfassungsfrage zu gewinnen, die Pflicht hätten, den Brief an Euagrios, was seinen dogmatischen Gehalt anlangt, mit den unzweifelhaft echten Schriften des Gregorios von Neocäsarea, dem ja Ryssel die Autorschaft zuschreibt, zu vergleichen, und zwar, wie dieser S. 107 will, darauf hin, „ob der Inhalt unserer Schrift der trinitarischen Ansicht Gregors und seiner Ausdrucksweise entspricht.“

Ich muss gestehen, dass mir, nachdem ich bis hierher den Nachweis für die Abfassung der Schrift durch Gregorios von Nazianz erbracht habe, Ryssel's Hinweis auf des Neocäsariensers Schriften völlig bedeutungslos erscheint. Es ist in der That zu wenig, was da überhaupt herangezogen werden kann, und dies Wenige beschränkt sich auf so allgemeine Ausdrücke, dass nach meinem Dafürhalten damit nichts zu machen ist. Ryssel führt zunächst (S. 107) an, dass in des Neocäsariensers Rede an Origenes „vor allem eine praktische Auffassung der göttlichen Oekonomie“ hervortritt. Das ist richtig; aber was fangen wir mit einer so wenig specifisch dogmatisch gefärbten Ausdrucksweise an, wie wir sie in dem von ihm citirten vierten Capitel des Panegyrikos auf Origenes finden? Dort sagt Gregorios nämlich: „Aber die Lobsprüche und Jubelrufe gegen den Beherrscher und Erhalter des Weltalls (*τῶν πάντων βασιλέα καὶ κηδεμόνα*), der die unerschöpfliche Quelle alles Guten ist (*τὴν διαρκῆ πηγὴν πάντων ἀγαθῶν*), wollen wir an denjenigen richten, der auch hierin unsere Schwäche heilt (*τῷ καὶ τούτῳ τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν ἰωμένῳ*) und allein das Fehlende zu ergänzen vermag, den Führer und Erlöser unserer Seelen, sein erstgeborenes Wort, den Schöpfer und Lenker des Weltalls (*τῷ προστάτῃ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ σωτῆρι, τῷ πρωτογονεῖ αὐτοῦ λόγῳ, τῷ πάντων δημιουργῷ καὶ κυβερνήτῃ*). Er allein vermag sowohl für sich selbst als auch für Alle und zwar für jeden einzeln so gut wie für die Gesammtheit zumal fortwährend und unausgesetzt seinem Vater den Dank darzubringen, weil er selbst die Wahrheit, sowie die Weisheit und Kraft des Allvaters ist

(ὅτι αὐτὸς ἡ ἀλήθεια ὢν καὶ ἡ αὐτοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ σοφία καὶ δύναμις) und weil er in ihm ist und mit ihm vollkommen geeinigt bleibt (ἐν αὐτῷ ὢν καὶ πρὸς αὐτὸν ἀτεχνῶς ἡνωμένος) . . . . Er allein vermag am vollkommensten den ganzen Tribut des Lobes darzubringen, das demselben gebührt; von ihm, den der Allvater selbst mit sich Eins gemacht (ὄντινα αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων πατήρ ἐν πρὸς αὐτὸν ποιησάμενος), indem er durch ihn sich nahezu selbst übertroffen hat. von ihm muss er auch durchweg in gleich hohem Grade gewissermassen wieder Ehre entgegen empfangen; und dazu ist zuerst und einzig unter allen Wesen befähigt sein Eingeborner, Gott das Wort, das in ihm ist (ὁ μονογενὴς αὐτοῦ, ὁ ἐν αὐτῷ Θεὸς λόγος).“ Mit den hier angeführten Ausdrücken können die in dem schwungvollen Schluss des Schreibens an Euagrius in einer einzigen Stelle auf Gott gehäuften Bezeichnungen, ὁ τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων Θεός, ὁ τῆς ἀληθείας πρῦτανις καὶ τοῦ σωτήρος πατήρ, τὸ πρῶτον αἷτιον τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῆς ἀθανασίας φυτὸν, ἡ τῆς ἀειζωίας πηγὴ, gar nicht verglichen werden, noch weniger der von der Ungetheiltheit der Trinität in des Neocäsariensers überaus kurzer *Ἐκθέσις τῆς πίστεως* (in Migne's Patrol. graec. tom. X. S. 985—987) gebrauchte Ausdruck: *Τριὰς τελεία, δόξη καὶ ἀιδιότητι καὶ βασιλεία, ἢ μεριζομένη, μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη*. Denn die Unzertrennlichkeit, Einzigartigkeit und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens, worauf als auf den Hauptinhalt der Schrift an Euagrius Ryssel S. 108 noch besonders hinweist, wird von dem Nazianzener, wie wir zum Theil im Vorhergehenden zu sehen Gelegenheit hatten, noch viel öfter, viel ausführlicher, viel schlagender und packender im Ausdruck behandelt. Wie wenig die Angabe des Zweckes der durch die Zunamen bewirkten Zertheilung in Personen, nämlich τὸ χορησίον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας, zu einem Rückschluss auf die ersten christlichen Jahrhunderte, auf welchen Ryssel auch in diesem Zusammenhange (S. 108) zurückkommt, berechtigt, habe ich oben bereits nachgewiesen.

Als ein Zeugniß für die Autorschaft des Gregorios von Neocäsarea verwendet Ryssel (S. 109) auch noch

den Umstand, „dass die Beweise aus der heiligen Schrift in unserem Schreiben fast ganz zurücktreten.“ Zunächst ist der Ausdruck „fast ganz“ hier nicht richtig, denn irgend ein Zeugniß aus der heiligen Schrift ist in dem Briefe überhaupt nicht vorhanden. Ryssel stützt seine Beweisführung auf seine Uebersetzung. Dieselbe lautet an der betreffenden Stelle, unmittelbar nachdem des Euagrios Frage und Schlussfolgerungen von Gregorios übersichtlich referirt worden sind, S. 66: „Dies hast Du uns gesagt, und die wahren Beweise dafür bietet Dir in der That die Schrift, da es ja keine Einbildung ist, durch welche der unbeweisbare Glaube — weil es weder einen Beweis, den die Schrift Dir bietet, noch durch die Zeugnisse alter Sentenzen giebt — die Schwachheit seiner Zuversicht zu verbergen sucht, sondern eine genaue, mit Einsicht und Pietät unternommene Untersuchung (ζητησις), indem die Reflexion die Zuverlässigkeit der Theorie klar darlegt. Es möge nun deshalb die Schrift zu uns kommen und uns sagen, wie es sich geziemt über Gott zu denken, was von beiden er wohl ist: einfach oder dreifach zusammengesetzt.“ Eigenthümlich ist es, dass, obwohl, wie Ryssel S. 109 anerkennt, „Gregor den Hauptwerth darauf“ legt, „dass seine Ueberzeugung gegründet sei auf eine mit philosophischem Nachdenken angestellte Untersuchung (S. 43, 22 ff.),“ der schriftgemässe Nachweis, den man nach dem Ausdruck der Uebersetzung nothwendig erwarten müsste, nirgends sich findet. Ryssel meint zwar, „das einzige Citat (S. 45, 21 f.) hat Gregor nur deshalb beigefügt, weil es ihm nach S. 43, 23 (vgl. Z. 19) darauf ankam, seinem Gegner jeden Vorwand zu entreissen“; allein auch hier irrt eben die Uebersetzung, wenn sie in dieser Fassung auftritt (S. 69 a. E.): „so sind (Z. 21 und 22) auch unser Erlöser und der heilige Geist Zwillingsstrahlen des Vaters und bis zu uns wird das Licht gebracht: denn „ich bin das Licht und mit dem Vater geeint““ — und in Folge dessen auch der Uebersetzer, wenn er zu den Worten die Anmerkung fügt: „Die zwei coordinirten Sätze Z. 21 und 22 sind Schriftstellen (vgl. 43, 23), und zwar sind sie aus Joh. 8, 12 („ich bin das Licht der



Welt“ und aus 10, 30 („ich und der Vater sind eins“) entnommen.“ Das Original lautet ganz einfach: τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ σωτὴρ ὁ ἡμέτερος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἢ δίδυμος τοῦ πατρὸς ἀκτίς, καὶ μέχρις ἡμῶν διακονεῖται τῆς ἀληθείας τὸ ᾧ καὶ τῷ πατρὶ σινηνῶται. Ist so die einzige Schriftstelle, welche Ryssel in dem Schreiben gefunden zu haben glaubte, wie die vorstehenden Zeilen deutlich zeigen, einfach beseitigt, so fragt es sich nunmehr: Was hat denn Gregorios in der vorher in Ryssel's Uebersetzung aus dem Syrischen wiedergegebenen Stelle wirklich gesagt? Ταῦτα πρὸς ἡμᾶς ἔφασκες — so schloss Gregorios sein einleitendes Referat über Euagrios' Frage und Schlussfolgerungen ab —: ὦν τὰς ἀποδείξεις — fährt er unmittelbar fort — ὁ τῆς ἀληθείας ἀκριβῶς παραστήσει λόγος, οὐ πίστεως ἀναποδείκτου φαντασίαν ἀπορία τῆς ἀποδείξεως ἀλόγως προῖσχύμενος, οὐδὲ μύθων παλαιῶν μαρτυρίαις τὸ σαθρὸν τῆς πεποιθήσεως ἐαυτοῦ καλύπτειν πειρώμενος, ἀλλὰ ζητήσεως ἀκριβοῦς κατανοήσει καὶ λογισμῶν ὀρθότητι τὴν τοῦ θεωρήματος πίστωσιν εἰς τοῦφανὲς προτιθέμενος. ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν διασυνέτω, καὶ πῶς δεῖ τὸ ἰθεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω, πότερον ἀπλοῦν ἢ τριπλεκές.<sup>1)</sup> Der ganze Passus zunächst ist, was die stilistische Composition anlangt, durchaus klar und ebenmässig und von unverkennbar rhetorischem Gepräge. Gerade mit Rücksicht auf diese Stelle, die freilich nach Ryssel's Uebersetzung als eine grosse und schwerfällige Periode erscheint, behauptet derselbe (S. 109), „dass auch der

1) Balthgen, welchem das griechische Original der Schrift ebenfalls nicht bekannt war, scheint gleichwohl das Syrische richtiger als Ryssel verstanden zu haben, wenn er a. a. O. S. 1406 nachweist, dass das in den oben aus Ryssel's Uebersetzung mitgetheilten Stellen mehrfach durch „Schrift“ wiedergegebene Wort nicht γραφή, sondern λόγος, „Frage, Untersuchung,“ bedeutet, was ja thatsächlich im griechischen Texte steht. Eine andere Berichtigung der Uebersetzung Ryssel's dagegen, welche Balthgen S. 1401 giebt, nämlich dass in dem in diesen Jahrbüchern VII, S. 382 im griechischen Original und in Uebersetzung mitgetheilten Eingang der Schrift statt der Worte „eines solchen Meisters“ vielmehr griechisch τοῦτον τοῦ παμμεγάλου vorauszusetzen sei, wird durch den Wortlaut des griechischen Originals nicht bestätigt.

Stil, soweit wir ihn noch aus der syrischen Uebersetzung herausfühlen, einer Autorschaft Gregor's (des Neocäsariensers) nicht ungünstig ist.“ Ryssel citirt aus unserer Schrift nur noch jenes oben von mir mitgetheilte, grossartig angelegte und ausgeführte Gleichniss von der Quelle und den Strömen, das nur durch eine parenthetische Einschaltung von wenigen Zeilen durchbrochen wird. Im Uebrigen ist von den „grossen und schwerfälligen Perioden, die für seinen Panegyricus charakteristisch sind,“ in diesem Schreiben an Euagrios nichts zu finden. Auch in seinem Aufsatz „Zu Gregorius Thaumaturgos“ (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 570) kommt Ryssel auf diese äussere, wie mir scheint, bisher nicht genügend beachtete Seite der Frage zurück. Er sieht, trotzdem er doch jetzt nach dem griechischen Original zu urtheilen in den Stand gesetzt ist, in den „von den oben erwähnten Gelehrten gegen die Abfassung von Gregor dem Nazianzener geltend gemachten Bedenken,“ in der „Schwerfälligkeit des Stils, die völlig mit der eleganten Ausdrucksweise des Nazianzeners contrastirt,“ ein directes Zeugniß, welches für die Abfassung der Schrift von Seiten des Gregorios Thaumaturgos spricht. Ich kann mich wiederum hiermit nicht einverstanden erklären. Wie durchaus allgemein sind die Urtheile jener Männer, welche Ryssel mittheilt; wenn Combefisius sagt: „epistola paullo est intricatior nec iis luminibus nitet, quibus Gregorii reliqua,“ oder Petavius: „tum styli dissimilitudo, tum pedestris illius ac plebeius sermo, minimeque Nazianzeni elegantiam et granditatem redolens,“ und endlich Tillemont: „les mots . . . ne sont point des élégances de saint Grégoire; aussi le raisonnement qu' il emploie est très-faible“! Ich behaupte im Gegentheil, es findet sich keine Spur hier von jenen Mängeln, die Isaak Casaubonus an des Neocäsariensers Stil in seinem Panegyrikos rügt; nichts von der „occurrens subinde compositionis asperitas,“ welche Bengel an demselben Schriftwerk bemerkt; nichts von der Unbeholfenheit und Schwerfälligkeit des Ausdrucks, die auch in des Gregorios kanonischem Briefe (vgl. meine in diesen Jahrbüchern VII, S. 730 ff. gegebene Recension, besonders Z. 92—106) unverkennbar sich zeigt.

Im Briefe an Euagrios ist Alles klar und durchsichtig, die Wortstellung prägnant und durch rhetorische Gesichtspunkte bestimmt, die Sätze sämmtlich geschickt gegliedert und stilistisch wohl abgerundet, oft schwungvoll dahineilend in schöner, mehrfach poetisch gefärbter und an Platon's klassische Ausdrucksweise erinnernder Sprache: alles dies Eigenschaften der Composition und der Darstellung, welche in so hohem Masse Gregorios von Nazianz, dem gefeierten Redner, eigen sind, als dessen Werk ja eben auch gerade wegen des Stiles der Brief an Euagrios so bedeutenden Kennern der Sprache des Theologen, wie Leuvenklaius und Billius unbedenklich gegolten hat.

An dieser Stelle wird es nöthig sein, mein Urtheil über die sprachliche Seite der Schrift genauer zu begründen. In hervorragendem Masse ist der Ausdruck derselben poetisch gefärbt. Dahin gehört in erster Linie die kühne poetische Wendung *ἡμῖν ὁ λόγος διασεύτω*, das Verbum *διασεύειν* von den bakchischen Festaufzügen entnommen, hier auf die freudige Führung der leitenden Vernunft in wissenschaftlicher Untersuchung bezogen. Poetisch sind ferner die Ausdrücke *κύκλος*, von der Sonnenscheibe, ein den Tragikern geläufiges Wort, *ὀφθαλμός*, in dem Sinne von „Quellort, Quelloch,“ *φειγγώδης*, strahlend, glänzend, von Jesus gesagt, *ὕδωρ νεκταριῶδες*, das Duften, die Lieblichkeit und Anmuth der Götterspeise auf das hellsprudelnde Quellwasser übertragen, *θεός*, *ὁ τῆς ἀληθείας πρῦτανις*, letzteres Wort bei Pindaros und Aeschylos vielfach vorkommend für „Fürst, Herrscher“ und das Homerische *τὸ φυτόν* „Baum“ in dem Epitheton Gottes *τὸ τῆς ἀθανασίας φυτόν*.

Dass Gregorios von Nazianz ebenso wie Basilios in seiner Speculation und demzufolge auch im sprachlichen Ausdruck durch den Platonismus beeinflusst worden ist, dürfte eine besonders seit Albert Jahn's grundlegenden Arbeiten auf diesem Gebiete bekannte Thatsache sein. Auch in dem Schreiben an Euagrios stossen wir wiederholt auf platonische Spuren, während im Uebrigen der Sprachgebrauch sich auf das engste mit dem in den anderen Schriften des Nazianzeners sich findenden berührt, wie dies theilweise

vorher schon hervorgehoben ist. Beides möge durch einige Beispiele veranschaulicht werden. Gleich im Anfange des Schreibens (p. 717) heisst es: *τηλικούτων ζητήσεων αἴτιος καθίστασαι*, womit zu vergleichen die bei Platon besonders beliebte Construction *αἴτιός τινος* mit dem Dativ der Person, der in unserer Stelle vielleicht nur deswegen ausgefallen, weil sofort sich daran anschliesst: *ταῖς ἀκριβέσιν ἐρωτήσεσιν εἰς ἀνάγκην ἡμᾶς τοῦ λέγειν . . . περιϋστάς*: so Plat. Pol. II, p. 380, B: *κακῶν . . . αἴτιον φάναι θεόν τι γίνεσθαι* u. s. w. Platonisch ist die eben erwähnte Wendung *εἰς ἀνάγκην περιϋστάναι* in der transitiven Bedeutung „versetzen in“, vgl. Axioch. p. 370, D: *εἰς τὸνναντίον με τῷ λόγῳ περιέστακας* und den vorzüglichsten Nachahmer Platon's, Methodios *περὶ τοῦ ἀντεξουσίου* p. 449, 5. 6: *ἡ γὰρ διαφορὰ τῶν γεγονότων εἰς τοιαύτην με περιστήσιν ἐξέτασιν τοῦδε τοῦ λόγου*. Platonisch sind die Ausdrücke auf p. 717: *τὸ γὰρ ἀπλοῦν μονοειδὲς καὶ ἀνάριθμον* und auf p. 718: (Gott) *ἀπλῇ πάντως ἐστὶ καὶ ἀμέριστος οὐσία*, gerade das Wort *μονοειδής* fast stehend bei Platon zur Erklärung der göttlichen Natur, vgl. u. A. Theaet. p. 205, D: *(ἡ αἰτία) τοῦ μονοειδὲς τι καὶ ἀμέριστον αὐτὸ εἶναι*, desgl. Method. *περὶ τ. αὐτέξ.* p. 307, a. 11. 12: *εἰ . . . ἀπλῇ τις ἐτύγγανεν ἢ ὕλη καὶ μονοειδής*. Platonisch ist ferner die von der Gottheit neben *τὸ θεῖον* gebrauchte Bezeichnung *τὸ κρεῖττον* p. 718: *ἀλλ' ὅσως καὶ ὁ τῆς διαίρεσεως τῶν ὀνομάτων ἀντιπίπτει μοι λόγος, τῷ τρεῖς ἀριθμῷ τὸ τοῦ κρείττονος μονοειδὲς ἀφαιρούμενος* und *τὰ κρείττονα* p. 720: *ἀμερὲς γάρ, ὡς ἔφαμεν ἐξ ἀρχῆς, ἡ τῶν κρείττωνων φύσις*; platonisch das Verbum *δοξάζειν* p. 719: *τινὲς . . . ἀνάξια τῶν θεῶν ταῖς ἑαυτῶν ἐννοίαις δοξάζουσιν*, vgl. Ast, Lex. Plat. I, p. 556 ff.; platonisch der Gebrauch des Wortes *διακόσμησις* in der Bedeutung „die Anordnung der Welt“, dann „die kunstvoll geordnete Welt“ p. 720: *ὀφθαλμὸς ποταμιὸν ἐπιχει τῷ παντὶ τὰς ἀκτῖνας . . . πελαγίζων ἀθρόως τὴν διακόσμησιν*, vgl. Method. ap. Epiph. p. 555, A. 556, C., Basil. de spir. s. c. XVI: *ἡ δὲ τῆς ἐκκλησίας διακόσμησις οὐχὶ σαφῶς καὶ ἀναντιρρήτως διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργεῖται*; — Ausgebildet ist dieser Sprachgebrauch speciell durch

Platon Phaedr. p. 246. E., Tim. p. 37, D. 53, B. 69, C., der sich darin schon dem Anaxagoras anschloss, vgl. Phaed. p. 97, C: ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος καὶ λέγοντος, ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος desgl. Crat. p. 400, A. 413, C; platonisch ist endlich die Personification des λόγος in der schönen, oben erwähnten Stelle p. 718: ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν θιασενέτω καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω, vgl. Plat. Phileb. 35, D: ἀποδείξας . . . ὁ λόγος, im Folgenden dann ὁ λόγος αἰρεῖ und φαίνεται βούλεσθαι δηλοῦν ὁ λόγος.

Anderen Ausdrücken und Wendungen als den zuvor schon aus der Schrift πρὸς Εὐάγριον behandelten begegnen wir in derselben Fassung und Bedeutung wiederholt in den Reden des Gregorios. Zu p. 717 θεωρημάτων αἴτιος und p. 718 τὴν τοῦ θεωρήματος πίστῳσιν, also θεωρημα = quaestio, vgl. or. XXXIV. p. 545: ἐν τοῖς θεωρήμασιν, εἴτε θείοις εἴτε καὶ ἀνθρωπίνοις. Zu p. 717 αἴτιος καθίστασαι (auctor) vgl. or. XXIX. p. 490: θεότιτος ὢν αἴτιος τῆς ἐν νιῷ καὶ πνεύματι θεωρουμένης, ebendasselbst: ἀρχὴ γὰρ υἱοῦ πατρὸς ὡς αἴτιος. Zu p. 717 (es handelt sich um die Natur des göttlichen Wesens) πότερον ἀπλῆ τις ἢ σύνθετος vgl. or. XXXV. p. 574: (die erhabeneren Aussprüche der Schrift sind auf die göttliche Natur — φύσις — zu beziehen) τὰ δὲ ταπεινότερα τῷ συνθέτῳ καὶ τῷ διὰ σὲ κενωθέντι καὶ σαρκωθέντι. Zu p. 718 πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν und πάθος γὰρ ἡ τομὴ vgl. or. XXIX. p. 489: παραιτούμενοι καὶ τὴν ἀτοπωτέραν διαίρεσιν, or. XXXIII. p. 532: Τί γέννησιν ἀκούει θεοῦ . . . καὶ τομὴν καὶ διαίρεσιν, or. XXXV. p. 567: κατὰβάλῃ σου τὰς ῥεύσεις καὶ τὰς διαιρέσεις καὶ τὰς τομάς. Zu p. 719 ἡ θεία τε καὶ ἀμερῆς τοῦ κρείττονος οὐσία . . . μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ vgl. or. XXXV. p. 564: (Gregorios redet vergleichsweise von der menschlichen Abstammung aus Vater und Mutter) ἐξ ἀμφοῖν ἡμεῖς, οὐχ ἑνός, ὥστε μερίζεσθαι, καὶ κατ' ὀλίγον ἀνθρώποι, καὶ οἱοὶ μὴ τετελεσμεθα u. s. w. Zu p. 718 τὴν γὰρ ἀμερῇ τοῦ κρείττονος ἐνωσιν οὐ καταβλάψει τῶν ὀνομάτων ἡ θέσις vgl. or.



XXXVII. p. 602: ἀναιρεῖς ἡμῶν τὴν ἐνωσιν, Epist. I. ad Cledon. p. 740: διὰ τὴν πρὸς τὸν οὐράνιον ἐνωσιν, Epist. II. ad Cledon. p. 749: κατηγοροῦσιν ἡμῶν ὡς . . . μεριζόντων τὴν ὑπερφυῆ καὶ θαυμασίαν ἐνωσιν. Zu p. 718 κύριον ὄνομα τῶν νοητῶν τε καὶ ἀσωμάτων οὐδέν vgl. Epist. I. ad Cledon. p. 741: οὐδὲ γάρ, εἴπερ σωματικῶς σκοπεῖς, ἀγγεῖον γὰρ μεδιμαῖον οὐ χωρήσει διμέδιμνον, οὐδὲ σώματος ἐνὸς τόπος δύο ἢ πλείω σώματα, εἰ δὲ ὡς νοητὰ καὶ ἀσώματα, σκόπει ὅτι καὶ ψυχὴν καὶ λόγον καὶ νοῦν καὶ πνεῦμα ἅγιον ὁ αὐτὸς ἐχώρησα. Das entschieden seltene Wort ἀρρενόθηλος in der Stelle p. 719 λόγος . . . ἀρρενικὸν μὲν ἔχει τοῦνομα, πάσης δὲ καὶ αὐτός, ὡς φραμέν, ἀρρενοθήλος ἐκτός ἐστι σωματότητας findet sich wieder or. XXXVII. p. 596: Μαρκίωνος καὶ Βαλεντίνου θεὸς ἀρρενόθηλος, τοῦ τοὺς καινοὺς αἰῶνας ἀνατυπώσαντος. Endlich zu p. 720 ἡ μὲν ἀκτὶς συνῆπται τῷ κύκλῳ (in dem herrlichen, oben erwähnten Gleichnisse von der Trinität) vgl. or. XXXIV. p. 536: ὥστε . . . μίαν ἐκ τῆς μιᾶς Θεότητος γενέσθαι τὴν ἑλλαμψιν ἐνικῶς διαιρουμένην καὶ συναπτομένην διαιρετῶς, ὃ καὶ παράδοξον, und Epist. I. ad Cledon. p. 739: Εἴ τις ὡς ἐν προφῆτῃ λέγοι (von der Trinität) κατὰ χάριν ἐνηργημένοι, ἀλλὰ μὴ κατ' οὐσίαν συνῆφθαι τε καὶ συνάπτεσθαι, εἴη κενὸς τῆς κρείττονος ἐνεργείας.

Während so zwischen der Schrift an Euagrios und den übrigen Reden des Nazianzeners einerseits und dem auch sonst bei Gregorios stark hervortretenden Platonismus andererseits zahlreiche Berührungen sich ergeben und innige Verwandtschaft sich zeigt, sehen wir uns in dem Panegyrikos des Pontischen Gregorios vergebens nach sprachlichen Parallelen um, aus denen auf die Abfassung des Schreibens an Euagrios durch jenen geschlossen werden könnte. Die sprachliche Vollkommenheit tritt bei diesem sehr erheblich zurück, und des Isaak Casaubonus Urtheil über den Stil des Neocäsariensers bleibt als das eines der competentesten älteren Gelehrten auch heute noch unumstösslich. Er sagt von dem Verfasser des Panegyrikos (in Greg. Thaum. Panegyrr. ad Orig. ed. Bengel p. 134): „Auctor huius orationis scribit statim initio, se pridem abstinuisse ab omni studio dictionis

excolendae: atque adeo per annos ipsos octo silentium Pythagoricum apud Origenem exercuisse. Addit etiam, ob positam operam in addiscenda lingua Romana priusquam Origeni in disciplinam se traderet, Graecum sermonem prope se dedidicisse. Valde horum meminisse oportet inter legendum hanc orationem. nam et in verbis et in dictione sive *τῇ συνθέσει τοῦ λόγου* non pauca occurrunt, quae opus habeant excusationis. Putabam initio corrupta multa, quae postea deprehendi non corrigenda quidem, sed excusanda, ut ab homine profecta dicendi insueto, et quasi tum primum *πτερυγίζοντος*. hinc illa sunt *καινοπρεπῆ*, vel potius *σολοικοφανῆ* non pauca, quibus obscuratum est hoc scriptum.“

Doch kehren wir nach diesem sprachlichen Excurs zu der oben aus dem Briefe an Euagrios mitgetheilten Stelle zurück. Ich habe an dieselbe noch eine zweite Bemerkung zu knüpfen. Offenbar ist nämlich in dem Texte von dem Worte der Schrift gar keine Rede. Wenn wir festhalten, dass Gregorios in dem in der Form der Selbstaufforderung den Inhalt der vorhergehenden Periode zusammenfassenden Uebergange *ἄγε δὴ λοιπὸν ἡμῖν ὁ λόγος ἐντεῦθεν διασσεύτω καὶ πῶς δεῖ τὸ θεῖον ὑπολαμβάνειν φασκέτω* das Wort *λόγος* in der einzig möglichen Bedeutung „Vernunft“ gebraucht, so werden wir damit auch den Schlüssel für den richtigen Sinn des vorher gebrauchten Ausdrucks *ὦν τὰς ἀποδείξεις ὁ τῆς ἀληθείας ἀκριβῶς παραστήσει λόγος* haben. Die Bezeichnung *ὁ τῆς ἀληθείας λόγος* bedeutet in Wesentlichen dasselbe, wie *ὁ λόγος* an zweiter Stelle, nur ist dieses noch näher präcisirt durch den die Stelle eines Adjectivs vertretenden Genetiv *τῆς ἀληθείας*, in dem Sinne von „wirkliche, wahrhaft vernunftgemässe Untersuchung,“ ähnlich wie in der kurz zuvor citirten Stelle *τῆς ἀληθείας τὸ φῶς* steht, wofür ebensogut *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* gesagt sein könnte.

Werfen wir schliesslich noch einmal einen Blick auf den schon im Vorhergehenden beleuchteten Nachweis Ryssel's, wonach Gregorios von Neocäsarea, dem Beispiele anderer Schüler des Origenes folgend, die Schrift, von der wir handeln, gegen den Philosophen Porphyrios gerichtet habe.

„Dass auch Gregor,“ sagt derselbe S. 111, „sich mit unserer Schrift gegen den Porphyrius wendete, dafür kann man einen Hinweis schon in folgender Einzelheit sehen. Porphyrius suchte in seiner Streitschrift vor Allem die Autorität der heiligen Schrift zu erschüttern, dagegen wollte er dem religiösen Glauben Ersatz schaffen durch allegorische Auslegung homerischer Mythen und durch Zusammenstellung alter Sprüche, in denen er göttliche Orakel sah.“ Hierauf bezieht Ryssel die Stelle, welche ich zuletzt aus seiner Uebersetzung und im griechischen Original angeführt und behandelt habe. Er findet, die dort nach seiner Uebersetzung angegebene Wendung auf die Schrift und auf die Zeugnisse alter Sprüche habe „nur einem Gegner gegenüber Sinn und Bedeutung, welcher neben oder vielmehr über die heilige Schrift alte Sprüche als beweiskräftige Zeugnisse setzte, indem es hierbei dem Gregor darauf ankam, dem Porphyrius jeden Vorwand, auf den er sich stützen könnte, zu entreissen.“ Es ist klar, dass, nachdem ich gezeigt, wie in dem ganzen Schreiben an Euagrius von der Schrift nicht mit einem Worte die Rede, die vermeintliche Beziehung auf Porphyrios, der die Autorität der Schrift zu erschüttern suchte, durchaus hinfällig ist. Auch die andere Beziehung auf Porphyrios' allegorische Deutung homerischer Mythen wird dasselbe Schicksal theilen müssen, wenn wir uns erinnern, dass Gregorios, der — was ja einem philosophisch gebildeten Freunde gegenüber durchaus am Platze war — in jener Stelle, wo es sich rein um die verstandesmässige Untersuchung der Gotteslehre handelt, die Aussagen des schlichten christlichen Bewusstseins wie auch die Zeugnisse alter Mythen zurückweist, gerade in Bezug auf letztere auch in der mehrfach citirten XXXVII. Rede sich deutlich auslässt. *Οἱ τε γὰρ παρ' Ἑλλήνων σεβόμενοι θεοὶ τε καὶ δαίμονες*, — sagt er dort p. 601 — *ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, οὐδὲν ἡμῶν δέονται κατηγορῶν, ἀλλὰ τοῖς σφῶν αὐτῶν ἀλίσκονται θεολόγοις, ὡς μὲν ἐμπαθεῖς, ὡς δὲ στασιώδεις, ὅσων δὲ κακῶν γέμοντες καὶ μεταβολῶν, καὶ οὐ πρὸς ἀλλήλους μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς πρώτας αἰτίας ἀντιθέτως ἔχοντες, οὐς καὶ Ὠκεανούς καὶ Τηθύας καὶ Φάνητας καὶ οὐκ οἶδα οὐς*

τινας ὀνομάζουσι, καὶ τελευταῖόν τινα θεὸν μισότεκνον διὰ φιλαρχίαν, πάντας καταπίνοντα τοὺς ἄλλους ἐξ ἀπληστίας, ἵνα γένηται πάντων ἀνδρῶν τε θεῶν τε πατήρ, δυστυχῶς ἐσθιομένων καὶ ἐμουμένων. εἰ δὲ ταῦτα μῦθοι καὶ ὑπόνοιαί τινες, ὥς αὐτοὶ φασι, τὸ αἰσχρὸν τοῦ λόγον διαδιδράσκοντες, τί φήσουσι πρὸς τὸ τριχθᾶ δὲ πάντα δέδασται; καὶ τὸ ἄλλον ἄλλῳ τινὶ τῶν ὄντων ἐπιστατεῖν, διηρημένους καὶ ταῖς ὕλαις καὶ τοῖς ἀξιώμασι; τὸ δὲ ἡμέτερον οὐ τοιοῦτον.

Endlich geht Ryssel S. 112 noch auf den Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus ein, als dessen Urheber ja Porphyrios zu gelten hat, und vermuthet: „Von diesem nominalistischen Standpunkte aus wird Porphyrius den Einwand erhoben haben, dass der Gebrauch dreier Namen auch die Annahme dreier Götter involvire, — was ihm in der That Augustin zum Vorwurf macht, indem er sagt: praedicas patrem et filium et horum medium . . . et more vestro appellas tres deos.“ Dem gegenüber verweise ich auf dasjenige, worin ich zuvor über diesen Vorwurf gegen die Trinität, wie er gerade zu des Gregorios von Nazianz Zeiten von den Arianern erhoben und von diesem besonders energisch zurückgewiesen wurde, ausführlich gehandelt habe. Wie hätte aber auch der Verfasser unserer Schrift, wenn er sie an Porphyrios richtete, gerade nach Erwähnung seiner Irrlehre (τὴν οὐσίαν ὁμοῦ τῇ τῶν ὀνομάτων ὑπηγορία πάθος διαιρέσεως ὑπομένειν), aus dessen eigenem Sinne sagen können: ἀλλ’ ἐκείνους μὲν, ὥς αὐτοὺς φής, ἐατέον, σαθρῶς τῷ τῆς ὑπολήψεως αὐτῶν συνηγοροῦντας δόγματι —? Ryssel kommt gleichwohl zu dem schliesslichen Resultat, „dass wir in der Schrift über die Wesensgleichheit ein polemisches Schreiben des Gregor gegen den Porphyrius zu sehen haben und dass derselbe diese Schrift schrieb, um seinen Lehrer gegen die Angriffe des heidnischen Philosophen zu vertheidigen.“ Nach Allem, was ich über die in dem Schreiben deutlich zu Tage tretenden persönlichen Beziehungen des Schreibers zu dem Empfänger desselben auseinandergesetzt habe, kann von einem polemischen Charakter der Schrift keine Rede sein, und es



ist, wie auch G. Lechler (Literar. Centralbl. 1880. Nr. 20, S. 641—643) richtig erkannt hat, durchaus klar, dass der Verfasser „einen so principiellen Gegner des Christenthums, wie Porphyrius, unmöglich im Auge haben kann.“ Ryssel ist (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 572) zwar nicht abgeneigt, Lechler dies zuzugestehen, dennoch aber hält er sich „nicht für berechtigt, ohne Weiteres, dem Zeugnisse des wohlunterrichteten Syrsers entgegen, von der Ansicht abzugehen, dass der Brief sich gegen Porphyrius resp. seine Lehre richtet.“ Nach meiner Ueberzeugung ist eben der Empfänger des Schreibens vielmehr der in der Ueberschrift genannte, erprobte Freund des Gregorios von Nazianz, der Mönch Euagrios.<sup>1)</sup>

Nachdem ich so die äusseren, durch die Ueberlieferung

---

1) Zu der auf S. 357 genannten Heimathsstadt des Euagrios, Ibera in Pontus, für welche, in der Form Ibora, Valesius in s. Anmkg. zu Sozom. Hist. eccl. VI, 30 sich auf Kaiser Konstantinos Porphyrogennetos (911—959) als ältesten Zeugen beruft, möchte ich nachträglich noch aus einer Schrift eines älteren Gewährsmannes, des Mönchs und Presbyters Epiphanius, welcher nach C. Reuter (Epiphanius mon. et presb. edita et inedita. Cura Alberti Dressel. Parisiis et Lipsiae, apud Brockhaus et Avenarius MDCCCXLIII, im Index rerum S. 85 und 87) im 9. Jahrhundert, zur Zeit Ludwig's des Frommen lebte und in seinem Leben des Apostels Andreas (a. a. O. S. 45—82) aus persönlicher Kenntniss und Erfahrung schätzbare geographische Nachrichten über Land und Leute an den Gestaden des Pontos Euxei-nos niederlegte (vgl. Dressel's Praefatio p. VII), die Form des Volks- und Landschaftsnamens anführen. Epiphanius redet S. 49 von der Umgegend der Stadt Sebastopolis oder Dioskurias und des Phasis-Flusses und sagt da: *ἐνθα οἰκοῦσιν Ἰβηρῆες καὶ Σοῦσοι καὶ Φοῦσοι καὶ Ἀλανοί*. S. 55 heisst es: *Ἐκεῖθεν ἀπάρας εἰς Ἰβηρίαν διέτριψεν* und S. 67: *οἱ δὲ λοιποὶ διερχόμενοι τὰς πόλεις . . . κατέλθον εἰς Ἰβηρίαν καὶ εἰς τὸν Φάσιν*. Schon Pomponius Mela (unter Caligula oder Claudius) erwähnt I, 13 (Rec. C. Frick. Lipsiae, Teubner 1880) „super Caspium sinum“ neben „Comari, Massagetae, Cadusi, Hyrcani“ die „Hiberi“, desgl. III, 41 (perque Hiberas et Hyrcanos). Vielleicht von Mela in den Nachrichten über diese asiatischen Landstriche abhängig ist der Gothe Jordanis (gegen 555), der in seinem Werke „De origine actibusque Getarum“ c. 5 (S. 7 der Ausgabe von A. Holder, Freiburg i. B. und Tübingen, J. C. B. Mohr 1882) als Grenzbestimmungen Scythiens angiebt: „ab areto, id est septentrionali, circumdatur Oceano, a meridie Persida, Albania, Hiberia, Ponto.“



gebotenen Momente sowie den Gedankengehalt und die Form der Schrift genau untersucht, beide mit den Werken des Nazianzeners und des Neocäsariensers verglichen und Ryssel's für den Erweis der Autorschaft des letzteren vorgebrachten Argumente sorgfältig geprüft und zurückgewiesen, glaube ich überzeugend gezeigt zu haben, dass nicht Gregorios von Neocäsarea, der Schüler des Origenes und Zeitgenosse des Porphyrios, sondern, wie die handschriftliche Ueberlieferung, soweit ich darüber urtheilen kann, überwiegend bezeugt, und ein Theil der gelehrten Forscher bis jetzt übereinstimmend angenommen hat, Gregorios von Nazianz der Verfasser der Schrift *πρὸς Εὐάγγελιον μόναχον περὶ θεότητος* ist.

## Zur Erklärung von Hebr. 9, 14.

Von

Lic. Dr. Friedrich Zimmer,

Privatdocenten der Theologie in Bonn.

Nicht der Zusammenhang, auch nicht der Hauptgedanke, sondern der Relativsatz (*τοῦ Χριστοῦ*) ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμῶμον τῷ θεῷ bietet in der Stelle Hebr. 9, 14, wie es scheint, besondere Schwierigkeiten. Zu einer eigenen Monographie haben die wenigen Worte Veranlassung gegeben (A. L. van der Boon Mesch, specimen hermeneuticum in locum ad Hebr. 9, 14; Lugd. Bat. 1819), und die verschiedensten Erklärungen sind aufgestellt, ohne dass sich eine derselben eines allgemeinen Beifalls erfreuen dürfte.

Leicht verständlich und nicht misszuverstehen sind offenbar die Worte ὃς ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἁμῶμον τῷ θεῷ. Christus hat sich selbst Gott dargebracht als ein heiliges, unbeflecktes Opfer. Aber wozu gehört nun διὰ πνεύματος αἰωνίου und was bedeutet es? Ziemlich allgemein verbindet man es, was auch offenbar zunächst liegt, mit dem Prädikat *προσήνεγκεν*. Sonst hat man (z. B. Bleek) es wohl mit *ἁμῶμον* verbunden. Aber diese letztere Beziehung konnte aus verschiedenen Gründen keinen Anklang finden. Einmal liegt sie mindestens fern, wenn sie grammatisch überhaupt möglich ist. Sodann ergibt sie schwerlich einen korrekten Sinn. Das *πνεῦμα αἰώνιον* müsste natürlich der Christo innewohnende Geist sein. Aber warum heisst derselbe denn nicht vielmehr *πνεῦμα ἅγιον*, oder zum Unterschied von dem heiligen Geist als einem dritten *πνεῦμα ἁγιοσύνης* (Röm. 1, 4) oder ähnlich? *ἁμῶμος* wäre Christus doch dadurch, dass

der in ihm wohnende Geist heilig ist, nicht weil er ewig besteht. Wohl folgt umgekehrt die Ewigkeit aus der Heiligkeit (vgl. Röm. 1, 4; 8, 11), aber es wäre kein scharfer, bestimmter Ausdruck, dass Christus unbefleckt sei vermittelt seines ewigen Geistes. Aber davon abgesehen, ist es überhaupt sehr fraglich, ob der Verfasser diesen Satz aufstellen konnte, Christus sei unbefleckt durch den in ihm wohnenden ewigen Geist. Nach 2, 10 sollte Christus durch Leiden vollendet werden, nach 5, 8 f. ist er vollendet worden, nachdem er durch Leiden den Gehorsam gelernt hat, nach 12, 2 f. hat er die Widersetzlichkeit der Sünder, hat er Schande und Kreuzestod getragen im Aufblick auf die ihm wie zum Kampfpriest ausgesetzte Himmelsfreude. Also nicht der ihm von Anfang an eignende ewige Geist hat ihn in allen Versuchungen (4, 15) vor Flecken bewahrt — er konnte fallen und hätte dann den ewigen Geist selbst verloren —, sondern sein treuer Gehorsam, seine Standhaftigkeit im Glauben, dessen Anfänger und Vollender er ist (12, 2). Ist Christus ein heiliges Opfer, so ist er es doch nicht durch seinen ewigen Geist, sondern dadurch, dass er sich denselben durch seine Standhaftigkeit rein bewahrt hat.

So erheben sich gegen die Verbindung des *διὰ πνεύματος αἰωνίου* mit *ἁμωμον* gewichtige Bedenken. Wie steht es bei der zunächst liegenden Verbindung mit *προσήμεγεν*? Damit verbunden könnte *διὰ πνεύματος αἰωνίου* offenbar nichts anderes bezeichnen, als das Mittel. Es widerspricht der Bedeutung von *διὰ* es als Veranlassung zu fassen: der auf Antrieb des Geistes sich dargebracht hat (Estius u. A.).

Das Mittel für eine Thätigkeit kann aber nur eine Thätigkeit, nicht ein ruhender Zustand sein. Man kann also wohl sagen: Christus hat sich durch sein unschuldiges Sterben dargebracht, — aber nicht: er hat sich durch den Besitz ewigen Geistes geopfert. Wer so glaubt erklären zu können, verfällt nothgedrungen in die eben zurückgewiesene causale Auffassung des *διὰ*. Ein Zustand mit *διὰ* eingeführt kann nur das Mittel für die Möglichkeit einer Handlung bezeichnen, nicht das Mittel für die Ausführung derselben selbst. Man müsste also übersetzen: welcher durch ewigen

Geist in der Lage war, sich selbst unbefleckt darzubringen; der ewige Geist ermöglichte ihm unbefleckte Selbstdarbringung. Das ist thatsächlich die Erklärung, auf die bewusst oder unbewusst die meisten Exegeten hinauskommen.

Nun kann nach dem oben Gesagten damit nicht die Möglichkeit der Unbeflecktheit des dargebrachten Opfers erörtert werden sollen, sondern nur die Möglichkeit der Darbringung selbst: Ewiger Geist ermöglichte die Selbstdarbringung Christi. Aber was soll das heissen? Zunächst: was ist unter dem *ἐαυτὸν προσήνεγκεν* zu verstehen? Das Opfer, das Christus gebracht, steht im Gegensatz zu dem Blute von Böcken und Stieren und der Asche der rothen Kuh, V. 13, wie auch V. 12 dem Thierblut Christi eigenes Blut entgegengestellt wird. Daraus ergiebt sich, dass das *προσήνεγκεν* erst mit oder nach dem Tode Jesu erfolgt sein und nicht schon in seine Menschwerdung gesetzt werden kann. Ferner ist zu beachten, dass in der ganzen Stelle die Selbstdarbringung Christi verglichen wird mit dem Opfer am grossen Versöhnungstage. Darnach könnte *προσφέρειν* eine doppelte Bedeutung haben: einmal könnte es die Schlachtung des Opferlamms (Lev. 16, 11 *προσάγειν*, was, mit *προσφέρειν* synonym, Uebersetzung von *הִקְרִיב* ist), andererseits seine Darbringung vor Gottes Angesicht (Lev. 16, 12. 15 *εἰσφέρειν ἐσώτερον τοῦ καταπέτασματος* bezeichnen, d. h. im Gegenbilde entweder den Opfertod Jesu (so z. B. De Wette, Delitzsch, Ebrard u. A.), oder die Darbringung seines durch diesen vergossenen Blutes im Himmel (so z. B. Grotius, Bleek) meinen. Auch könnte dieses beides zusammen unter *προσφέρειν* zu befassen sein (so z. B. Hofmann). Sprachlich ist alles dreies möglich. Den Ausschlag giebt, wie richtig Bleek hervorgehoben hat, die Anwendung desselben Wortes 8, 4: „Wäre er auf Erden, so wäre er nicht einmal Priester, da hier solche schon vorhanden sind, die die Gaben darbringen nach dem Gesetz“. Das *προσφέρειν*, was von Christi ausgesagt wird, findet demnach nicht auf Erden statt, sondern im Himmel. Dazu stimmt es, dass der Sohn nach 5, 10 erst als Vollendeter von Gott Hoherpriester angeredet wird. *ἐαυτὸν προσήνεγκεν* ist also dasselbe, was V. 12 hiess

διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν εἰς τὰ ἅγια. Die Selbstdarbringung Christi korrespondirt dem Hineinbringen des Blutes ins Allerheiligste durch den Hohenpriester (vgl. V. 7: εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἀπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος [εἰςείσιν] ὁ ἀρχιερεὺς, οὐ χωρὶς αἵματος ὃ προσφέρει ὑπὲρ ἑαυτοῦ καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἁγνοημάτων), während dem Schlachten des Opferthiers vielmehr seine Kreuzigung auf Erden entspricht.

Diese Selbstdarbringung Christi im himmlischen Heiligthum nun würde, — so heisst es, wenn die oben versuchte Erklärung richtig ist — ermöglicht durch ewigen Geist. Es ist klar, dass dabei nicht an den heiligen Geist als zweites Wesen zu denken wäre, sondern an den Geist Christi: durch seinen ewigen Geist war er im Stande sich selbst darzubringen.

Diese Erklärung ergäbe einen guten Sinn, und jedenfalls versteht man so das αἰωνίου. Denn natürlich nur, weil sein Geist ewig war, konnte er nach seinem Tode noch etwas thun. Hätte er keinen ewigen Geist besessen, so konnte er sich wohl opfern, aber nicht nachher noch sein Opfer vor Gott bringen. Es liegt nahe an 7, 16 zu denken: ὃς οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν [ιερεὺς], ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου. Letztere Stelle legt auch den Beweis dafür dar, dass der Gedanke nach dem Sinn des Verfassers nichts triviales haben würde, denn ein ewiger Geist in diesem Sinne, eine Kraft unauflöslichen Lebens ist darnach offenbar etwas Christo speziell, nicht allen Menschen ohne Weiteres eigenes. Ihren guten Grund hätte also die Bemerkung, dass Christus vermöge seines ihm eigenthümlichen ewigen Geistes im Stande war, sein Opfer selbst vor Gottes Thron zu bringen.

Ist aber somit das πνεῦμα αἰώνιον etwas Christo speziell Angehöriges, so passt dazu nicht das unbestimmte διὰ πνεύματος αἰωνίου bei der bisherigen Auffassung. Stände geschrieben διὰ τοῦ αἰωνίου αὐτοῦ πνεύματος, so hätte diese ganze Erklärung kein Bedenken. Aber das steht eben nicht da.

Demnach scheint die Verbindung von διὰ πνεύματος αἰωνίου auch mit dem Verbum προσήγγειν undurchführbar.



Dann bleibt aber nur noch eine Möglichkeit, nämlich die, dass *διὰ* zum Subjekt gehört mit zu ergänzendem *ὄν*, und den Zustand bezeichnet, in dem sich das Subjekt der Thätigkeit befindet. Vgl. Röm. 4, 11 *οἱ πιστεύοντες δι' ἀκροβυστίας* = die als Angehörige der Vorhaut Gläubigen; 2. Kor. 5, 10 *τὰ διὰ τοῦ σώματος* = das was wir im Zustande des Leibes, als Leibwesen, gethan haben. So hätten wir hier zu übersetzen: welcher im Zustande ewigen Geistes (= als ewiger Geist) sich selbst dargebracht hat.

Dazu passt trefflich die Bedeutung von *πνεῦμα* im Hebräerbriefe. Nur 4, 12 nämlich bezeichnet es den Geist als Theil des im Leibe lebenden Menschen. Sonst ist es, wo nicht vom heiligen Geiste (*πνεῦμα ἅγιον* 2, 4; 6, 4; *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* 3, 7; 9, 8; *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* 10, 29) die Rede ist, Ausdruck für den Geist als selbständiges Wesen. Vgl. 12, 23 *ἀγγέλων πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς καὶ κριτῇ θεῷ πάντων καὶ πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων*, auch 1, 7. 14; 12, 9.

Und wie diese Erklärung grammatisch die einzig unbedenkliche ist, so giebt sie auch einen klaren und einfachen Sinn: Als ewiger Geist, also im Himmel, befreit von seiner Leiblichkeit, die er zur Opferung hingegeben, brachte Christus sich selbst, d. h. eben sein auf Erden vergossenes Blut, als unbeflecktes Sühnopfer vor Gott. Das stimmt zu dem oben Gesagten, dass unter *προσφέρω* die Darbringung des Blutes, nicht das Schlachten des Opferthiers, und zwar jenes allein gemeint ist, und es ist so durchsichtig, dass es keiner weiteren Erörterungen bedarf. Sprachlich und inhaltlich korrekt, kann also diese Erklärung und nur diese den Anspruch erheben, den Sinn des Verfassers wiederzugeben.

## Zu Gelzer's „Sextus Julius Africanus“.

Von Dr. Johannes Dräseke.

Als der von Eusebios angegebene Zeitpunkt, in welchem Origenes Alexandria verliess, um sich in Cäsarea in Palästina niederzulassen, erschien mir, als ich den Brief des Origenes an Gregorios von Neocäsarea (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 102 ff.) commentirte und denselben chronologisch genauer als bisher zu bestimmen suchte, nach allen Regeln philologischer Behandlung der Ueberlieferung durchaus sicher das Jahr 231. Von Gelzer wird diese Bestimmung in seinem trefflichen Werke über „Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie“ (I. Theil. Leipzig, Teubner. 1880) S. 8, Anm. 2 verworfen. „Bei Hieronymus,“ sagt er, „ist das Ereigniss 2249 und im Amandinus 2248 eingetragen; der Armenier giebt es zu 2252. Es muss 2251 heissen.“ Warum wird hier Hieronymus so schnell preisgegeben? „Dies Jahr 2251“, meint Gelzer, „ist nach Eusebios Alexanders zwölftes Jahr. Hist. eccl. VI, 26 lesen nämlich der Mazarinaeus und Nikephoros: ἔτος δ' ἦν τοῦτο δωδέκατον τῆς δηλοῦμένης ἡγεμονίας κτλ. W. Dindorf versichert zwar in der Vorrede: nihil amplius propositum mihi fuit, quam ut verba scriptoris ad fidem codicis Parisini Mazarinaei . . . ita exhiberem, ut non discederem ab eo nisi ubi aliorum codicum lectiones praeferendi ratio idonea esset. Warum er hier trotzdem δέκατον druckt, bleibt unerfindlich.“ Nach meiner Meinung würde Dindorf's Verfahren doch nur in dem Falle unverständlich sein, wenn der Codex Parisinus Mazarinaeus (bei Schwegler c) eine absolute, unanfechtbare Auctorität wäre. Aber das kann doch von keinem älteren Codex behauptet werden, weder von dem Cod. Σ (Parisinus 2934) des Demosthenes, noch von dem Cod. D (Coislinianus UXX) der pseudojustinischen *Ἐκθέσις πίστεως*, welche beide gleich dem Cod. Mazarinaeus des Eusebios dem 10. Jahrhundert angehören. Jene beiden müssen sich durchgängig eine sorgfältige Controle, beziehentlich häufige Correctur auch von Seiten späterer Handschriften gefallen lassen, und

der Cod. Mazarinaeus wird in dieser Beziehung keine Ausnahmestellung beanspruchen dürfen. Die „ratio idonea“ also, welche Gelzer bei Dindorf's Textgestaltung in der angeführten Stelle vermisst, wird offenbar in der von dem gewiegten Philologen berücksichtigten Thatsache zu suchen sein, dass, um nur die Hauptzeugen hier reden zu lassen, die gleich dem Mazarinaeus dem 10. Jahrhundert angehörigen Codices Parisinus 1431 (bei Schwegler e) und Venetus 338 (bei Schwegler h) und der aus dem 13. Jahrhundert stammende Cod. Parisinus 1436 (bei Schwegler a) in der fraglichen Stelle *δέκατον* lesen, während dem Mazarinaeus mit seiner Lesart *δωδέκατον* nur der im 14. Jahrhundert schreibende Nikephoros und die beiden dem 16. Jahrhundert angehörigen Pariser Codices Mediceus 1434 (bei Schwegler b) und Fuketianus 1435 (bei Schwegler d) sowie Cod. Bodleianus 2278 zur Seite treten. Ich habe dieses handschriftliche Verhältniss schon in der zu Anfang dieser Notiz erwähnten Abhandlung (Jahrb. f. prot. Theol. VII, S. 104—107) besprochen und glaube an den daselbst niedergelegten Daten aus dem Leben des Origenes und des Gregorios von Neocäsarea festhalten zu müssen. Gelzer's Annahme würde nach meinem Dafürhalten in den chronologischen Bestimmungen jenes Lebensabschnittes des Origenes unlösbare Verwirrung herbeiführen. Auf einige der so entstehenden Unzuträglichkeiten habe ich bereits an der angegebenen Stelle hingewiesen. Jetzt sehe ich von Stroth (in Closs' Uebersetzung des Eusebios, Stuttgart 1836, S. 220, Anm. 2) zur Vertheidigung der Eusebianischen Angabe des zehnten Jahres der Regierung Alexanders, als des Zeitpunktes, in welchem Origenes Alexandria verliess, noch Folgendes angeführt: „In einigen Handschriften und bei Nicephorus steht das zwölfte Jahr. In verschiedenen Handschriften der Chronik des Eusebius wird Origenes' Reise von Alexandrien nach Cäsarea ebenfalls in's zwölfte Jahr Alexanders gesetzt. Unsere Lesart ist aber richtiger, denn nach jener würde die Abreise des Origenes von Alexandrien nach dem Tode des Demetrius geschehen sein. Es ist aber bekannt, dass er von Alexandrien weg- reiste, noch ehe Demetrius ihn excommunicirt hatte, also noch bei dessen Leben. Man muss aber diese Reise nicht mit seinen vorigen Reisen verwechseln. Schon vorher hatte er sich einmal nach Cäsarea begeben, da wurde er von Demetrius auf eine für ihn rühmliche Art zurückgerufen. Das andere Mal reiste er durch Cäsarea auf der Reise nach Griechenland, damals wurde er zum Presbyter ordinirt und endlich begab er sich im Jahre 232 oder im zehnten Jahre Alexanders“ — eine Bestimmung, welche mit der meinigen

(a. a. O. S. 104, Anm. 1) vollständig übereinstimmt — „zum dritten Male von Alexandrien weg, um dem Neid und der Verfolgung seiner Feinde zu entgehen und da excommunicirte ihn hinterher Demetrius, starb aber bald darauf.“ — „Unter Maximin“, schliesst Gelzer's Anmerkung, „hat Origenes in Cäsarea ungestört weiter gelehrt; denn Tillemont's Roman von der Flucht nach Kappadocien beruht nur auf der frommen Lüge des Bischofs von Helenopolis.“ Nach des Eusebios Bericht (Hist. eccl. VI, 28) erregte Maximinus, nach der Ermordung des trefflichen Alexander Severus im Jahre 235, „aus Hass gegen das Haus Alexanders, das grossentheils aus Christen bestand, eine Verfolgung, befahl aber bloss die Vorsteher der Gemeinden als Urheber der evangelischen Lehre zu tödten. Damals verfasste Origenes seine Schrift vom Märtyrertum und eignete sie dem Ambrosios und Prokloktos, Presbyter bei der Gemeinde zu Cäsarea, zu, weil beide in dieser Verfolgung, worin sie sich durch Bekenntniss ausgezeichnet haben sollen, in nicht geringer Gefahr gewesen waren.“ Dass der berühmte, der gestürzten kaiserlichen Familie so nahe stehende Origenes während der Verfolgung ruhig in Cäsarea geblieben sein sollte, ist an sich höchst unwahrscheinlich. Aber auch schon im Alterthum war man wohl gleicher Ansicht, was vielleicht auch aus Wetstein's Ausdruck in seinen Anmerkungen zu des Origenes *Προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον* (Origenis opuscula. Basil. MDCXCIV. p. 99) „recrudescente sub Maximino imprimis adversus Ecclesiae Principes et Clericos propter ipsum Origenem persecutione (uti volunt Orosius, Hist. l. VII. c. 19 et Freculfus, Chron. Tom. II. l. III. c. 3)“ — Werke, die mir nicht zur Hand sind — geschlossen werden darf. Zudem wollen mir des Eusebios Worte von der Widmung des Werkes an die beiden in der Verfolgung so schwer geprüften Freunde in Cäsarea gar nicht so vorkommen, als ob nach des Historikers Meinung Origenes mit beiden zugleich in Cäsarea anwesend gewesen sei. „Caesareae vero in Cappadocia“ — sagt vielmehr Wetstein a. a. O. — „eum (d. h. den *Προτρεπτικὸς εἰς μαρτύριον*) scripsisse Origenem erudite colligit Cl. Huëtius: ibi enim per biennium apud Iulianam virginem eum delituisse docet Palladius in Lausiaca. c. 51.“ So habe auch ich die Ereignisse dargestellt und meine, dass Gelzer's zuvor citirte Anmerkung in den beiden von mir berührten Punkten der Berichtigung bedarf.

# Bedeutung von Kant's Kritik der reinen Vernunft für die Gegenwart.

Von

**Dr. Otto Kuttner**

in Magdeburg.

Es giebt Viele, die sich sehr beklagen, über den seit den 60er Jahren sich geltend machenden Kantianismus in der Philosophie. Sie wollen nicht leugnen: dass Kant eine grosse historische Bedeutung habe, die sie eben darin sehen, dass er Anführer der neueren Philosophie gewesen.

Aber sie glauben mit diesem Zugeständniss bereits die Schranke anzudeuten, die überschritten zu haben sie den neuen Kant-Verehrern zum Vorwurfe machen.

Historisch nennen sie seine Bedeutung und glauben damit sich ein Recht erworben zu haben, über alle diejenigen die Nase zu rümpfen, die so unhistorisch sind, in den späteren Philosophen Deutschlands eher einen Rück- als Fortschritt der philosophischen Erkenntniss zu konstatiren.

Wenn nur dieses Argument selbst nicht bereits gar zu sehr nach Hegel schmeckte! Denn so sehr es dem frommen Wunsche der Zweck setzenden Vernunft entspricht, die Entwicklung der Welt, als im unaufhaltsamen Fortschritte vom Schlechteren zum Besseren begriffen, anzuschauen, so wenig kann die Uebereinstimmung dieser Idee mit der Wirklichkeit als selbstverständliche Voraussetzung hingenommen werden. Oder lehrt nicht gerade die Geschichte deutlich genug: dass jeder Fortschritt fast mit unzähligen Rückschritten musste erkauft werden und dass nicht die gerade Linie, sondern die Sphäroiden-Bahn das treffende Bild für ihre Entwicklung ist?



Wir sind nicht geneigt, Vorurtheil mit Vorurtheil zu erwidern und den Glauben an unaufhaltsame Fortschritte durch die Behauptung des strikten Gegentheils zu pariren: sondern wir behalten uns das Urtheil von Fall zu Fall vor. Aber wie? wenn nun gerade ein solches Verfahren, das wir in der Geschichte wie in der Physik als Grundbedingung vorurtheilsloser Wissenschaft ansehen müssen, dazu geführt hätte, Kant's Kritik der reinen Vernunft mehr als „historische“ Bedeutung zuzuerkennen? hat sie Andere „über Kant hinaus“ geführt: nun gut! — so mögen sie nur ihre Gegner nicht mit dem Einwande zu schlagen wännen, sie blieben ein Jahrhundert in der Kultur zurück, sondern mit schwererem Geschütz, das der Abwehr verlohnt. Uns hat sie in Kant hineingeführt. Und so wenig wir Etwas für Wahrheit halten, weil es Kant gesagt hat, so wenig können wir doch auch einsehen, dass es deshalb unwahr werden solle, weil es die Philosophen nach ihm in Abrede stellen.

Uebrigens sind wir weit entfernt davon: etwa als Kantianer striktester Observanz den Buchstaben seiner Vernunftkritik feiern zu wollen. Aber ihren Geist, von dem ein Jahrhundert gezehrt und dem auch ein folgendes — man weiss nicht, wie viel? — noch danken wird, halten wir allerdings für unvergänglich, auch hier durchdrungen von dem Worté: Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig.

Fragt man nach der Bedeutung von Kant's Kritik der reinen Vernunft für die Gegenwart, so darf auch das nach unserer Meinung Abrogirte nicht übergangen werden. Und das ist, wenn man sich an's Aufzählen macht, nicht wenig:

Für verfehlt halten wir Kant's Raumtheorie, für verfehlt seine hypostatische Scheidung zwischen a priori und a posteriori, für verfehlt seine dualistische Sonderung von Verstand und Sinnlichkeit. Und was bleibt übrig? haben wir noch ein Recht, den Torso mit dem Namen des kritischen Idealismus zu belegen? Würde nicht Kant selbst die Verwendung seines Namens für dieses elende Ueberbleibsel als arge Falschmünzerei betrachtet haben? Was hat der Name Kant's überhaupt noch damit zu thun? — Wie wenig und

wie viel wird sich herausstellen. Kant's eigenes eventuell abschätziges Urtheil über unser Vorgehen gehörte in ein ganz anderes Kapitel, das der Illusionen grosser Männer über ihre eigene Lehre, wodurch unmöglich dem thatsächlichen Verhältniss Abbruch geschehen kann. Ob man den Namen „kritischer Idealismus“, der nach Kant's eigener Erklärung übrigens ein ganz anderes Ding sein will als der gewöhnliche Idealismus, beibehält oder nicht, wird auf den Geschmack ankommen. Wir bekennen, ihn gern daran zu geben, wenn man einen passenderen vorschlägt.

Doch nun zur Beantwortung der Hauptfrage: Was bleibt übrig? Man erinnere sich doch jener pathetischen Tiraden von Anhängern Hegel's, damit sie ihren letzten Trumpf gegen die Kant'sche Philosophie ausspielen, als eine, die Erkenntnissmöglichkeit und Wissenschaft überhaupt in letzter Instanz negiren müsse, weil ihre Objekte zur Welt der Erscheinungen oder — was ja im Grunde dasselbe sei (!) — zum blossen Schein degradirend. Von Gewissenhaftigkeit des Denkens zeugt dieses Urtheil gerade nicht. Aber es enthält mit dem der Polemik eignenden Instinkte die Ahnung: wo das Problem gelegen ist.

Nun wohl! Diese Erscheinungs-Welt eben, die nur keine Illusions-Welt ist, sie bleibt für uns aus der Kant'schen Vernunftkritik übrig, nicht als Torso, der durch inkongruente Glieder sollte ergänzt werden, sondern als treibendes Prinzip, das in lebendiger Triebkraft, unbekümmert um die alten Formen, ein neues organisches Ganze aus sich heraus zu bilden vermag.

Und jene Einwände gerade, die in ihrem Schlussverfahren bereits gar zu deutlich das böse Gewissen verrathen, darum nichts weniger gehört und mit Applaus begleitet werden, sollen uns Anlass werden, mit ihrer Nichtigkeit die Richtigkeit des Kant'schen Erkenntnissprinzips darzuthun und das bleibende Verdienst der Kant'schen Vernunftkritik aufzuweisen.

---

Wenn der Astronom seine im Voraus gemachten Berechnungen über die Bahnen der Himmelskörper in Jahr

und Tag bestätigt findet, so pflegt das mit Recht als Beweis für die Richtigkeit der Hypothese, auf Grund deren er sie gemacht, angesehen zu werden. Und der Philosoph? welch' anderen Erfahrungsbeweis, der als Analogon diesem könnte an die Seite gestellt werden, hat er wohl, als die Bestätigung seiner Erkenntnistheorie durch die exakten Wissenschaften, deren Organon sie ja sein soll, welch' anderen Prüfstein der Richtigkeit, als die durch die Logik der Thatsachen gebilligte Verwerthung seiner Thesen von Seiten der Naturwissenschaft? Die neuere Physiologie ist es, die wir besonders im Auge haben, deren Resultate sich zur Kant'schen Erkenntnistheorie verhalten, wie Beweis zum Lehrsatz, wie induktive Bewährung zum deduktiven Schlussverfahren und Angesichts der Fortschritte, welcher es wie Selbstironie klingt, die Negirung aller realen Erkenntnismöglichkeit Kant zum Vorwurf machen zu hören.

Man vergl. hierzu Lange's Worte, *Gesch. des Mat.*, Bd. 2, p. 409:

„Die Physiologie der Sinnesorgane ist der entwickelte „oder der berichtigte Kantianismus und Kant's System kann „gleichsam als ein Programm zu den neueren Entdeckungen „auf diesem Gebiete betrachtet werden. Einer der erfolgreichsten Forscher Helmholtz hat sich der Anschauungen „Kant's als eines heuristischen Prinzips bedient und dabei „doch nur mit Bewusstsein und Konsequenz denselben Weg „verfolgt, auf welchem auch Andere dazu gelangten, den „Mechanismus der Sinnesthätigkeit unserem Verständniss näher „zu bringen.“

Wir erkennen die Dinge, wie sie erscheinen, nicht: wie sie an sich sind, sagt Kant; wir erkennen nur den Schein der Dinge, machen seine Gegner daraus, ja wir kommen an beim absoluten Illusionismus, der im tollen Hexentanze in den Wirbel der Täuschungen unr immer tiefer hineingeräth, je mehr er Anstalten macht, herauszukommen, finden uns in einem Traumleben, da es keine Träumenden mehr giebt, unter Prädikaten ohne Subjekte, von denen sie prädicirt werden könnten, ja selbst ohne solche, die sie prädiciren;

darauf läuft, so argumentirt Ed. v. Hartmann die Kant'sche Theorie von Erscheinung und Ding an sich hinaus.

Verweilen wir einen Augenblick bei dieser Wendung, damit der geistvolle Philosoph des Unbewussten Kant ad absurdum geführt zu haben meint!

Prädikate ohne Subjekte! Erlebnisse ohne Erlebende! Das klingt freilich barock genug. Zieht man aber hiervon eben das, was die Darstellung Widerspruchsvolles hineingetragen hat, ab: ergiebt sich dann nicht jene Welt der Sachen, innerhalb deren es, wie keine Werthunterschiede, so auch keine Träger giebt, denen sie inhärrten, jener concursus der Atome, der in der einen oder in der anderen Form heute nun doch einmal — man sage, was man wolle — als Grundanschauung fruchtbringender Naturforschung sich Geltung verschafft hat, Atome, die die Bewegung von Aussen, die Empfindung von Innen vermitteln, Atome, die für den zerlegenden Verstand des Anatomikers nach denselben mechanischen Gesetzen das Gebilde des menschlichen Körpers sammt seiner komplizirten Nerven-Organisation zusammengesetzt haben, nach welchen sie einfache Druck- und Stossbewegungen hervorbringen?

Man komme nur nicht mit Demokrit und Epikur, mit Kraftstoffeilei und den sonst üblichen Mitteln, Abscheu gegen den Atomismus zu erregen: Vor uns liegt das bekannte Buch von Fechner: über physikalische und philosophische Atomlehre, darin er die radikalste Atomlehre auf das scharfsinnigste vertheidigt. Und Fechner ist Theist. Ein Gleiches gilt von Lotze. Der erstere namentlich ist zur Lektüre sehr empfehlenswerth allen denen — und ihrer ist eine grosse Zahl unter Gebildeten, ja unter Gelehrten —, welche Atomismus und Materialismus in denselben Topf der Polemik thun, um daraus ein unqualifizirbares Etwas wieder hervorzuholen.

Aber Hartmann verbittet sich eine derartige Ausbeutung seiner Paradoxien und wir verbitten uns als Entgelt dafür nur diese selbst.

---

Eine 458 billionenmalige Schwingung des Aethers in der Sekunde empfindet der nervus opticus als Licht, eine

32malige Schwingung der Luft der nervus acusticus als Ton oder da Aether und Luft sich selbst nur verhalten wie das einfache Atom zum zusammengesetzten Molekül, so steht Licht- und Tonempfindung im Verhältniss der schnelleren und langsameren Bewegungsgeschwindigkeit der Atome. Das heisst: Zwischen Ton- und Lichtempfindung ist im Prinzipie kein anderer Unterschied als innerhalb der Ton-Empfindung: zwischen Hörbarkeit und Unhörbarkeit, heisst: Ton und Licht sind Erscheinungen im Kant'schen Sinne, heisst aber nicht: sie sind blosser Schein. Aber so weit wagen sich die Bestreiter der Kant'schen Erkenntnisstheorie nicht.

Doch man ist voraussichtlich alsbald mit einem neuen Einwande zur Hand. „So sind denn die „Atome und ihre „Schwingungen, der Aether und seine Vibrationen in diesem „Falle die Dinge an sich! Und man kann glauben, dass „eine solche Verdrehung dem Begriffe des Kant'schen Dinges „an sich nahe kommt, der ein Grenzbegriff für unser Erkennen, uns nicht bloss in der Frage nach dem „Wie?“ „seines Seins, sondern auch nach dem „Dass“ überhaupt ein „Problem bleibt?“ Ganz recht! ein Grenzbegriff! Und nur in diesem Sinne gebrauchen wir den Ausdruck „Ding an sich“ für die Ursachen von Licht- und Tonempfindung: wir brauchen ihn nur, um den Charakter der Phaenomenalität der Wirkungen zur Evidenz zu bringen! Das heisst: im negativen Sinne! Während wir nicht leugnen, dass Aether-Vibrationen, wie Luftschwingungen, sobald wir auf sie unser Augenmerk richten, selbst in's Gebiet der Erscheinungen gehören.

Man vergl. auch hierzu des scharfsinnigen Lange's Bemerkungen: „...

„Dass unsere Dinge von dem Dinge an sich selbst verschieden sind, kann daher auch schon der einfache Gegensatz in den Schwingungen der Saite, welche ihn veranlassen, „darthun. Die Untersuchung erkennt dann freilich auch „in diesen Schwingungen wieder Erscheinungen und rückt „zuletzt, an ihrem Ziele angelangt, das „Ding an sich“ in „die unerreichbare Sphäre eines blossen Gedanken-Dinges.“

Und muss eine solche Verwerthung eines Grenzbegriffes



nicht gerade die allerloyalste heissen, da sie es gerade ist, die ihn nur anwendet, um das Wesen der Phaenomena en détail zur Anschauung zu bringen, nie aber, um über ihn selbst positive Aussagen zu machen? Ist sie nicht die von Kant gewollte erkenntnisstheoretische Fassung des „Dinges an sich“, der aller metaphysische Nebel fern liegt?

Nur freilich! Wer giebt sich heute von denen, die über den Widerspruch von Kant's „Ding an sich“ reden und schreiben, ja die meinen, wenn sie hierauf zu sprechen kommen, der Kant'schen Philosophie den Todesstoss versetzen zu können, auch nur die Mühe, Kant's wahre Meinung über diesen Punkt auszuforschen. Auch Kantianer von viel schärferem Gepräge, als wir es sind, halten es für angemessen, über das fatale „Ding an sich“ mit beredtem Stillschweigen hinweg zu gehen, oder es offen als wunden Punkt der Kant'schen Philosophie anzuerkennen, ohne zu bedenken: dass sie mit diesem Geständniss dem kritischen Idealismus den Boden unter den Füßen entziehen, welcher freilich als Erkenntniss-Theorie nichts zu thun hat mit dem Idealismus der Gesinnung, nichts aber auch mit dem „höheren“ eines Berkeley, wie Kant seinem ersten Rezensenten verständlich genug auseinandergesetzt.

Mit dem „Dinge an sich“ steht und fällt der phaenomenale Charakter der Aussenwelt, entweder um dem naivsten Realismus Platz zu machen oder einem Skeptizismus Thür und Thor zu öffnen, dessen Wissenschaft dann freilich sich bestenfalls auf eine Theorie der Täuschungen würde beschränken müssen.

Dem ersteren steht die moderne Physiologie der Sinnesorgane als rocher de bronze entgegen, von dem fortzusehen, um den ungezügelten Freiheitsdrang durch kein störendes Hemmniss belästigt zu fühlen, und sich den luftigen, weit verlockenderen Aussichten des blauen Aethers zu ergeben, ein ganz gutes Mittel sein mag, dem individuellen Gefühle auf Augenblicke Befriedigung zu verschaffen, bekanntlich aber doch keins ist, den Störenfried des freien Ausblicks auf die Dauer zu entfernen. Dass aber die Physiologie der Sinnesorgane den Kant'schen Begriff der Erscheinungswelt erhärtet,

wie sie andererseits sich nur auf ihren Grundlagen hat aufbauen können, um so immense Fortschritte zu machen, haben wir an einem Beispiele erörtert. Hierdurch ist alles Gerede gegen die Unnatur einer Kant'schen Phänomenal-Welt und, was dergl. Schlagworte von Blasirtheit der Weltanschauung und Angekränktelt-Sein von des Gedankens Blässe, noch mehr sein mögen, gerichtet.

Diesem Realismus, der nicht begreifen will, dass wir aus unserer Haut nicht heraus können, tritt das Kant'sche „Ding an sich“ als rein negativer Begriff entgegen. Doch nun droht jener selbst mit dem verzweifelten Ungestüm des tödtlich verwundeten Feindes sich mit seinem erbitterten Antipoden, dem Skeptizismus, zu verbinden, um Alles in leeren Dunst aufzulösen und so vielleicht durch diese Schreckgestalt mittelbar zu seinem Ziele zu gelangen.

Hiergegen ist Kant's „Ding an sich“ eine Sicherheitswarte für die Erfahrung. Nicht dass es hier oder da wäre, sondern es bleibt im unendlichen Regressus des analysirenden Verstandes von Wirkung zu Ursache das Regulativ für unser Erkennen, von dem schon um desswillen nicht kann gesagt werden: es sei eine blossе Fiktion, weil es im Grunde Eins ist mit dem Kausalgesetze im weitesten Sinne, das ist mit einer uns eingeborenen (allerdings nicht: angeborenen) Organisation, die es uns zur unabweislichen Nothwendigkeit macht, in Kausalreihen zu denken und die nur der ignoriren könnte, der sie eben nicht hat. Eine Fiktion aber, die nothwendig ist, hört auf Fiktion zu sein.

Damit ist freilich nicht gesagt: dass der Begriff der Ursache im engeren und positiven Sinne dürfte auf das „Ding an sich“ übertragen und mit ihm gleichbedeutend gebraucht werden; wohl aber: dass, wo Wirkungen sind, auch Ursachen sein müssen. Dieser einfache erkenntniss-theoretische Satz, gegen den, wo er mit dieser Beschränkung auftritt, nur ein fait accompli unserer Organisation zu konstatiren, kein Skeptizismus etwas ausrichten kann — denn er sieht sich dieser selben Nöthigung unterworfen — ist eben sein Verdammungsurtheil.

Jenes gefürchtete oder vielmehr heraufbeschworene

Schreckgespenst eines absoluten Illusionismus gehört also so sehr in's Gebiet der Vogelscheuchen und Phantasmagorien, dass es gerade in der Erscheinungswelt des Physiologen nichts dergl. wie Schein giebt. Selbst die Traumbilder eines Fieberkranken sind reale Wirkungen, deren Ursachen, in der Temperatur des Blutes gelegen, durch beschleunigte Cirkulation abnorme Bewegungen in den Hirnmolekülen und dem Central-Nervengau hervorbringen, um von hieraus nach dem Gesetze der Auslösung von Bewegung in Empfindung sich geltend zu machen. Die Erzeugung von Wärme im Blute ist aber selbst nichts als ein chemischer Prozess, bestehend in der Verbindung von Kohlenstoff und Sauerstoff. Und insofern man immer mehr geneigt wird, chemische Erscheinungen auf rein mechanische Bewegungen letzter Volumtheilchen oder Volumenelemente zurückzuführen, insofern man daran jedenfalls nicht zweifelt, dass ein Theil der Wärme-Erscheinung auf eine zitternde Bewegung der elementarsten Körpertheilchen zurückzuführen ist, so wäre Physisches und Psychisches aus mechanischer Bewegung der Atome abzuleiten, die nach dem Gesetze der Erhaltung und Auslösung der Kräfte nicht bloss die Phaenomene des Chemismus, der Elektrizität, des Lichtes hervorbringen, sondern, wie angenommen werden muss, mit Zugrundelegung desselben Gesetzes der Kraftumsetzung in der animalischen Natur auch die physischen Ursachen sind, der Empfindung und des psychischen Lebens überhaupt.

Hier liegt nun jener Punkt, von wo aus, nicht zwar der vorsichtig gewordene Physiologe, wohl aber der Physiker den gar zu verführerischen Salto mortale unternimmt. Das *ποῦ στῶ* hat er ja in der bewegten Materie entdeckt, was hindert's mit ihr die Welt aus den Angeln zu heben, auf mechanische Bewegung alle Erscheinungen des Universums zurückzuführen, die in Proteusartigen Modifikationen sich bald geben als Gravitation der Himmelskörper, bald als Druck und Stoss, bald in chemischen und organischen Erscheinungen sich äussern, um, auch hiermit noch nicht zufrieden das psychische Leben, als ihre komplizirteste Gestalt aus sich heraus zu gebären.

Nur Gemach! Dass dem kühnen Springer nicht ehe er noch den Fuss vom Sprungbrett abgesetzt, sich der anscheinend so feste Boden unter den Füßen lockert, dass die Springstange, darauf er sich zu stützen gedacht, nicht im Sprunge zerbricht. Hier gilt's Vorsicht anzurathen allen denen, denen ein Gelüste ankommt, ihrem Einheitsdrange Genüge zu thun auf Kosten der Wissenschaft. Ist jener archimedische Punkt in den Gesetzen des Gleichgewichts und der Bewegung, von dem die Atome beherrscht werden, wirklich gefunden? Wir haben uns jetzt auf die Erscheinungswelt Kant's, innerhalb deren nicht bloss einige Sinneswahrnehmungen gelegen sind, sondern die ganze Sphäre des Realen und für uns Erkennbaren zurückzubesinnen, zurückzubesinnen auch auf unser Beispiel: dass Licht und Ton die physiologischen Erscheinungen seien von Aethervibrationen und Luftschwingungen, lässt man sich noch gefallen, weil man muss; um so mehr bleibt man bei diesem stehen: den Ponderabilien und Imponderabilien, dem Stoff und der Bewegung, als der letzten Instanz, von der aus nicht weiter appellirt werden kann. Und das sind sie in der That bis jetzt für uns. Nur dass damit bei Leibe nicht gesagt ist: sie seien jenes ersehnte Ding an sich. Sobald wir positiv auf sie unser Augenmerk richten, gehören sie in die Erscheinungs-Welt wie die complicirtesten Phaenomene des Universums. Denn die sinnliche Wahrnehmung ist auch hier dasjenige, vermittelt dessen nur von Wägbarem und Unwägbarem gesprochen werden kann, sei es durch unmittelbare Empfindung, sei es durch mittelbares Erschliessen. Der Tastsinn, immerhin der objektivste unserer Sinne, bleibt doch darum nichts weniger Sinn. Und er ist es, der alle Erscheinungen des Gleichgewichts und der Schwere erst möglich macht. Die ganze Domäne des Messbaren und Wägbaren fällt in sein Bereich. Denn auch die Raumanschauung selbst entsteht in einzelnen Raumempfindungen, deren simultane Synthese der Lokalisierung im Auge, deren successive Zusammensetzung theils den Muskelbewegungen desselben Organs, theils der Thätigkeit des Tastsinnes anheim fällt.

Und Du Bois-Reymond's Worte:



„Stumm und finster an sich, d. h. eigenschaftslos wie „sie aus der subjektiven Zergliederung hervorgeht, ist die „Welt auch für die durch objektive Betrachtungen gewonnene mechanische Anschauung, welche statt Schalles und „Lichtes nur Schwingungen eines eigenschaftslosen dort zur „wägbaren, hier zur unwägbaren Materie gewordenen Urstoffes kennt,“

müssen sich selbst noch die Einschränkung gefallen lassen, dass auch die Wägbarkeit der Körper eine phaenomenale Eigenschaft ist, weil auf Sinnesempfindung beruhend.

Mit anderen Worten: wir können nun einmal aus unserer Haut nicht heraus.

Das ganze Gebiet des physisch Erkennbaren liegt innerhalb des Gebietes der Sinnesaffektionen, das ist denn doch: der Empfindung. Und Materie überhaupt existirt nur, sofern Sinneswahrnehmungen existiren. Physisches macht sich nur geltend durch das Medium des Psychischen, das wir nicht als eine vage Durchgangsstation anzusehen haben, sondern als den geheimnissvollen focus, über dessen Wirken und Weben wir nur bis an die Grenzen der Nervenauslösungen Rechenschaft zu geben vermögen. Und die Rechenschaft, die wir geben können, darf doch selbst nur mit der Reserve aufgenommen werden, dass unsere Reflexionen über die Gesetze des Körperlichen bis an die Grenzen der Empfindung, der Empfindung selbst bereits unterworfen gewesen sind. Wir dürften demnach nur von Psycho-Physischem reden! Wo sind doch die schönen Luftschlösser des Physikers hin: in der bewegten Materie einen festen Punkt für die Analyse des ganzen Universums gewonnen zu haben; muss er nicht fürchten, das hämische Lächeln des „höheren Idealisten“ zu vernehmen, der kaum aus seiner bedrohten Stellung herausgekommen, auch schon recht handgreifliche Ansprüche macht auf fremdes Eigenthum? —

Jedenfalls muss er zu der Einsicht kommen, dass es mit der Phaenomenalwelt Kant's auch für ihn sein Bewenden hat.

Jenem aber möchten wir den Rath geben, nicht gar zu täppisch zuzugreifen und nach prahlerischem Hervorkehren



seines Anrechtes auf die Phänomenalwelt als eines Idealisten, alsbald sich von Neuem zu verschanzen hinter scholastische Begriffsspekulationen, geschweige denn von hieraus die physischen Erscheinungen, deren Erklärung nur möglich ist mit Hilfe bestimmter physikalischer Kenntnisse, sich nach augenblicklichem dialektischen goût zurechtzulegen, welches ernst bedenklichen wissenschaftlichen Vergehens sich in der That Hegel schuldig gemacht hat.

Nur der kritische Idealist ist hier der berechtigte Erbe: ihm aber, dem Anhänger Kant's, bleiben die äusseren Sinneswahrnehmungen so wenig etwas Nebensächliches, dass er von ihnen als der bei weitem wichtigsten Grundlage des Ganzen nicht nur auszugehen, sondern in einem gewissen Sinne auch dabei stille stehen zu bleiben hat, insofern er sie nämlich immer wiederholter Analyse zu unterwerfen nicht müde werden darf. Aber es liegt in der menschlichen Natur ein Zug der Furcht vor dieser, wie es scheint, sich doch schliesslich im unendlichen Zirkel verlierenden Phänomenalwelt, ein Zug, der sich nicht niederhalten lässt durch den Aufweis der wissenschaftlich und praktisch fruchtbarsten Entdeckungen mit Zugrundelegung dieses heuristischen Prinzips von Kant. Ist es nicht ein eigenthümliches Gefühl, das uns überkommt, wenn wir uns sagen lassen müssen: dass über Kreuz verheilte Ohren- und Augen-Nerven, der eine den Donner als Licht empfinden, der andere den Blitz als Ton hören würde, das Gefühl einer Boden- und Grundlosigkeit ohne Gleichen. Diesem gegenüber noch zwei Bemerkungen:

Kant spricht an einer Stelle in der Vernunftkritik, da es sich darum handelt: ob die Natur dem Verstande oder der Verstand der Natur die Gesetze giebt, von einem System der Epigenesis der reinen Vernunft. Was er hier damit meint, wird nicht recht klar. Denn wenn er hier unter diesen beiden Möglichkeiten, die er nur glaubt statuiren zu dürfen, die dritte und, wie wir glauben, plausibelste, „eine Art von Präformationssystem der reinen Vernunft“ mit der prästabilierten Harmonie eines Leibniz vereinerleidend, sich für die zweite entscheidet, so geschieht es doch mit dem vorsichtigen Ausdrucke: „dass nämlich die Kategorien von

Seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten.“

Es war hier nur der Ausdruck: Epigenesis, den wir nun aber in der Kritik der Urtheilskraft wieder finden und zwar mit einer authentischen Interpretation. Es handelt sich hier um die Aufzählung der Descendenz-Theorien. Die supranatural-theologische des Ossasconalismus kommt gleich in Abzug, aber auch diejenige einer individuellen Präformation trägt den theologischen Charakter versteckt in sich, da der Natur in der Erzeugung nichts übrig bleibt, als die fertigen Produkte auszuschachteln „als wenn es nicht einerlei wäre, „übernatürlicher Weise im Anfang oder im Fortlauf der Welt „dergl. Formen entstehen zu lassen.“ Das Existenzrecht einer wissenschaftlichen Hypothese wird allein dem generellen Präformationssystem oder dem des Bildungstriebes zuerkannt, laut dessen dem Fruchtknoten des weiblichen Geschlechts nur in gleicher Weise die Möglichkeit, eine species derselben Art hervorzubringen zugeschrieben wird, als dem sie befruchtenden männlichen Prinzip, so dass ebenso ein ausserordentlich göttlicher Impuls bei der Erzeugung abgeschnitten ist, wie eine im Wesentlichen nur dem einen Geschlechte zukommende Thätigkeit. Kant bezeichnet diess generelle Präformationssystem auch als das der Epigenesis, einer auf dem natürlichen Zusammenwirken beider Faktoren fussenden Descendenz. Wenden wir diese authentische Interpretation einer Epigenesis-Theorie, die, wenn giltig, allgemeingültig sein muss, auf die oben erwähnte Epigenesis der reinen Vernunft an: so ergiebt sich, dass weder die Aussen-Natur für sich, noch auch die menschliche Organisation für sich die Welt der Sinne oder die Erscheinungswelt hervorzubringen im Stande ist, dass nun aber nach dem Grundsatz einer generischen Präformation diese Organisation unserer Sinne, laut deren wir Licht und Ton empfinden, die körperlichen Verhältnisse durch Tastung erkennen, laut deren wir riechen und schmecken, zwar nicht in uns selbst, den Einzel-Individuen, voraussichtlich auch nicht in den Vorfahren unserer Gattung, sondern in Geschöpfen, die vor dem Bestehen unserer Gattung existirten, hervorgebracht ist von den Ob-

jekten, die wir als Licht sehen, als Ton hören, als Körper tasten. Hier verlohnt es sich wohl, daran zu erinnern: dass einige Geschöpfe blind geboren erst nach der Geburt die Fähigkeit zu sehen erhalten, ihr Organ also erst durch die Einwirkung der Sonne selbst vollständig hergestellt wird. Diese Theorie: dass die Objekte, die wir nur als Sinnesqualitäten empfinden, also auch nur als Erscheinungswelt erkennen können, sich selbst die Organe, sie also zu empfinden hervorgebracht haben, ist ja freilich mehr für unser Erkenntnissstreben ein Stützpunkt, als sie Ansprüche darauf machen kann, uns neue Aufschlüsse zu geben. Auch bleibt die Erscheinungswelt darum nichts minder Erscheinungswelt: welcher Ausdruck nichts Anderes besagt, als dass unser Erkennen totaliter an die Eindrücke der Sinne gebunden ist, mit welcher Beschränkung behaftet zu sein wir verurtheilt sind auch wenn wir Theorien aufstellen über die Abhängigkeit der Sinneswelt als Wirkungen von jenem unbekannten Etwas als Ursache.

Eine zweite Erwägung dürfte für die exakten Wissenschaften von grösserem Belang sein:

Unter Annahme des Atomismus, der doch als heuristisches Prinzip durch die auf seiner Basis gemachten Entdeckungen sich bewährt hat, sinken die Eigenschaften komplicirter Körper in der Analyse des Physikers zusammen zur Eigenschaftslosigkeit bloss wägbarer und unwägbarer Moleküle und Atome. Die verschiedenen Qualitäten sind darnach nichts als ein Resultat der verschiedenen Anordnung in der Zusammensetzung.

Drücken wir das im Hinblick auf unsere Organisation aus, so heisst es:

Unsere Sinnesempfindungen lassen sich reduzieren auf die Empfindungen des Tastsinnes; das gilt auch von den unwägbarren Aethertheilchen, insofern sie nur nach Analogie der Ponderabilien können bestimmt werden. Somit sind wir allerwärts in der Lage, die Affektionen zweier Sinne betreffend dieselbe Erscheinung zu vergleichen. Ja diese Zusammensetzung der Affektionen bezüglich des Sehnerves und Tastsinnes liegt bereits allerwärts vor in unserer unreflek-

tirten Körpervorstellung, wobei sowohl die Begriffe der Ausdehnung, Schwere als die des Aussehens eine Rolle spielen. Ueberdiess finden wir: Tastsinn und Gesicht, Gesicht und Gehör, Geruch und Geschmack in engerer Beziehung zu einander stehen als mit den übrigen. Für die letzteren beiden ist es bekannt, für die mittleren beiden lässt sich die Beziehung durch ein einfaches Zahlenverhältniss bereits darstellen.

Durch Integral- und Differenzialrechnung liesse sich nun bei einem möglichst alle Sinne affizirenden Körper vermöge Zurückführung sämmtlicher Sinnesqualitäten auf die Affektionen des Tastsinnes eine Konstante ermitteln, die dann als reines Zahlenverhältniss ausgedrückt, die Bedingungen angäbe der Menge und Anordnung der Atome, unter denen z. B. der Geruchssinn affizirt wird. Ein Analogon der Bestimmung des Verhältnisses von Reiz zur physiologischen Wirkung erhalten wir so.

Dagegen: dass sich diess gerade durch das präzise Verhältniss des Logarithmus zur Grundzahl ausdrücken liesse, wie Fechner's geistvoller Entwurf einer Psychophysik nach dem sog. Weber'schen Gesetze will, hat Helmholtz einige Einwendungen gemacht, die darin gipfeln: dass die Konstante selbst nur annähernd als solche sich ermitteln lässt, womit haarscharfe mathematische Bestimmungen nicht bestehen können.

---

Wir scheinen uns von Kant etwas weit entfernt zu haben, stehen aber doch mitten in dem, was seine Kritik der modernen Naturforschung und Wissenschaft überhaupt bedeutet. Denn es ist eben der von ihr ausgehende Geist des kritischen Idealismus, der bei der Phänomenalwelt verharrend doch nicht müde wird, weil selbst ein Phänomenon, in ihr sich heimisch einzurichten.

Es ist der Geist des kritischen Idealismus, der sich auch der allgemeinsten und nothwendigsten Denkgesetze als blosser psychischer Nöthigungen bewusst bleibt, und bei alledem, unbeirrt um die skeptischen und dogmatischen Vorhaltungen von Rechts und Links, sie als die unserer Organisation ein-

geborenen Bedingungen und Schranken unseres Erkennens in Ehren hält, der sich regulativer Grundsätze bedient, heuristischer Prinzipien, ganz zufrieden, wenn er auf ihrem Grunde die Thatsachen der Erscheinungswelt plausibel zu machen weiss, immer sich klar darüber: dass die allergültigsten Gesetze der Naturwissenschaft es über den Charakter einer hohen Wahrscheinlichkeit nicht bringen und dass es überflüssig ist, Nothwendigkeit zu verlangen, wo Wirklichkeit ist.

---



# Der textkritische Werth der alten Uebersetzungen zu den Psalmen.

Von

Friedrich Baethgen.

Zweiter Artikel.

Vorbemerkung.

Die von Field aus dem hexaplarischen Syrer durch Konjektur erschlossenen Lesarten der griechischen Uebersetzer sind mit einem Sternchen (\*) bezeichnet, vgl. z. B. 2, 2. — I = Sinaiticus, II = Vaticanus, III = Alexandrinus. — Ueber die mit arabischen Zahlen bezeichneten Codices der O sind Holmes und Parsons zu vergleichen. Das Zeichen ~ bedeutet, dass das vorhergehende Wort bei dem angeführten Zeugen fehlt; + bezeichnet einen Zusatz. —

1.

2 וְלִילָה] ~ A. cf. 13, 3. — 4 הַרְשָׁעִים] O wiederholen כֵּן  
— 4 Ende] O + ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς = מפני הארץ.

2.

2 וְרוּחִים] A καὶ μύσται\* mit falscher Ableitung von aram.  
אָרְזָא, רָזָא. — 2 Ende] I II III 21 Psalt. Gall. unter Obel. +  
διάψαλμα. — 4 Ende] 112. 113. 271 + διάψαλμα. — 5 Ende]  
196 + διάψαλμα. — 6<sup>a</sup>] O ἐγὼ δὲ κατεστάθην βασιλεὺς ὑπὲρ  
αὐτοῦ = וָאֲנִי נִסְתַּחֲתִי מִלְכּוֹ vgl. Prov. 8, 23. A ΣΕΣ Hi כִּס  
wie MT. — 6 נִסְתַּחֲתִי] A E διάσάμην (vgl. 139, 13) und so  
ein ἄλλος Prov. 8, 23; hiernach Hi *orditus sum*. Für das  
Verständniss dieser Uebersetzung vgl. das Schol. des hexapl.

Syrers bei Field: *Interui, quemadmodum qui orditur telam* (נסג = نسج). S διέσωσα; er gab dem Worte dieselbe Bedeutung wie O und liess sich bei der Wahl seines Ausdrucks von ähnlichen Rücksichten leiten, wie der Uebersetzer Prov. 10, 25 יסוד עולם וצדיק δίκαιος δὲ ἀκλινῆς<sup>1)</sup> σώζεται εἰς τὸν αἰῶνα. — 5 [קדשי] so כס. O Hi קדשו. — 6 [אספיה] O διαγγέλλων und ähnlich AS das Partizip, Hi כ wie MT. — [אל חק] Hi *dei praeceptum*. כ דאֵלֶּהּ קִמָּא (so lies), und ebenso übersetzen mit Beibehaltung der Wortstellung A Θ. Sie sprachen אל aus und erblickten in der Verbindung einen Ersatz des Status constructus, wobei aber חק nicht ohne Suffix hätte bleiben dürfen (Dillmann zu Gen. 9, 11). O: τὸ πρόσταγμα κυρίου (κύριος εἶπε κατέ) worin אל als Objektzeichen angesehen (69, 27) und יהוה zwei Mal übersetzt wurde. Endlich S εἰς θεὸν διαθήκην übersetzt אל zwei Mal (אל und אל). Ob der Uebersetzung des Syrers נִמְחָא? مضمون من عند الله eine von der jetzigen abweichende Lesart zu Grunde liegt, lässt sich bei seiner Willkür nicht entscheiden. — 9 [תרעם] رعم = رَضَ existirt im Hebräischen nur als Aramaismus, während die echt hebräische Form רצץ ist, vgl. de Lagarde Semitica I, 22. Daher punktiren O Hi ם צאן ההרנה; die Unterworfenen würden dann etwa als צאן ההרנה vorgestellt sein. Für שבט = Hirtenstab vgl. 23, 4; Lev. 27, 32; Micha 7, 14; Σ כ wie MT. — 11 [וגילו] O Hi + לו, ebenso Cod. Kennicott 309. Diess verstand schon ם richtig von der Huldigung und übersetzte dem Sinne nach סֹסֶם־לִמְסָב „nimmt ihn (als euren Herrscher) an.“ Ohne לו (so כ) bleibt das Wort undeutlich. — 12 [ונשקו בר] ם richtig *osculamini filium*. O δράξασθε παιδείας. כ קבילו אולפנא (vgl. für כ Weber's System der altsynag. paläst. Theologie p. 148). Sie verstanden בר im Sinne von بَر, da sie auf den Aramaismus nicht gefasst waren; doch fand sich ein solcher schon V. 9 und ist erklärlicher als ein Arabismus. בר wurde gewählt.

1) So lies nach Semler, Epistola ad Griesbachium.

um den Missklang בן פן zu vermeiden (Möller bei Rosenmüller); der Artikel, in der Poesie überhaupt seltener, konnte fehlen, weil בר (בן) durch den Ausspruch V. 7 gewissermassen zum Nomen proprium geworden war. A  $\Sigma$  verstehen das Verb vom Küssen, בר aber als Adverb (*ἐκλεπτῶς, καθα-ρῶς*; danach Hi *adorate pure*), was nicht belegbar ist. — 12 [דרך] O  $\xi\xi$  *ódoũ δικαίας*. ס *de via eius*; falsche Sinnergänzung. Die Uebrigen ohne Zusatz.

3.

5 [ויענני] O ס Praeterit. AESHi כ Futur. — 7 [מרבבות] כ: [Köhler]. Vgl. Gen. 13, 7; 2. Sam. 15, 4; Jer. 15, 10 (Num. 27, 14) כ und Hebräer; ferner  $\psi$  18, 44. — 8 [לחי] כ ס ergänzen das Possessivsuffix. O *ματαιῶς* = לחנם geschrieben לחנ: [Venema] vgl. Ezech. 6, 10. A  $\Sigma$  Hi wie MT. — 9 [סלה] ~ O.

4.

2 [ענני] O *εἰσῆκουσέ μου* = עֲנֵנִי 118, 5; ebenso las ס (*exaudisti me*) das Perfekt, nur änderte er die Person, um Uebereinstimmung mit הרחבת zu erreichen. *οἱ πάντες*; Hi כ wie MT. Aber das Perfekt ist als Grund für die folgende Bitte neben הרחבת vorzuziehen. — 3 [עד] כ: על. — 3 [לכלמה] O (*ὥς πότε*) *βαρυνάρεδοι; ἵνα τί* = כְּבָדִי לְמָה Exod. 4, 10. 7, 14. A *οἱ ἐνδοξοί μου* danach Hi *incliti mei* (*ignominiose diligitis*) = כְּבָדִי.  $\Sigma$  כ ס wie MT. — [לכלמה] ס *ἄνεκεν*; dass er nicht anders las, sondern frei übersetzte, ergiebt sich aus der gleichen Wiedergabe Jes. 30, 3. — 5 [אמרו] O *ἃ λέγετε*. Lies *διαλέγετε* [Semler]. — 5 [ודמו] O  $\Sigma$  ohne Kopula; A Hi כ wie MT; ס *et super cubilia vestra tacete*. — 7 [יראנו] O *δείξει ὑμῖν*; lies nach I II III vet. lat. *ἱμῖν*. — 7 [נסה] O *ἐσημειώθη* = נָסָה als Denominativ von נָסָה; ähnlich ס *נִסֶּה* und  $\Sigma$  *ἐπίσημον ποίησον* mit der Aussprache des MT. A  $\Theta$  Hi כ *leva*. — 8 [מעח] O *ἀπὸ καρποῦ*; lies nach Origenes [bei Field] und vet. lat. *ἀπὸ καιροῦ*. — 8 [דגנם] O ס + ויצהרם aus Hos. 2, 24.

5.

1 [אל הנחלות] O *ὑπὲρ τῆς κληρονομώσεως* = אֶל הַנַּחֲלֹת. A  $\Sigma$  Hi *pro hereditatibus* = אֶל הַנַּחֲלָה. כ: על חינוך; diess

Jud. 11, 34; Exod. 32, 19 für מחלל vgl.  $\psi$  30, 12. — 3 חקשיבה [לקול שועי] ~ Hi. — 4 אערך O  $\theta$  Hi  $\varsigma$  reflexiv; A  $\Sigma$  כ trans-  
sit. — 4 יאצפה כ  $\varsigma$  et videbor, weil man Gott nicht schauen  
kann vgl. S. 420 Z. 11. — 7 יתעב Hi gegen alle anderen *abomi-*  
*naberis* nach 7<sup>a</sup>. — 8 ביראתך  $\varsigma$  zu V. 9. — 9 שוררי כ: מעיקי.  
Er hielt das Wort hier für eine Abstraktbildung Ew. 179a.  
O A  $\Sigma$  Hi  $\varsigma$  *inimicos meos*. — 9 לפני דרכך O  $\epsilon\nu\omega\pi\iota\omicron\nu\varsigma$  σου  
την  $\acute{o}\delta\acute{o}\nu$  μου I 5 codd. Pars. Arm. bei Bar Hebräus A  $\Sigma$   
Hi  $\varsigma$  wie MT. — 10 בפיהו O Hi כ  $\varsigma$  (alle) *in ore eorum* = בפיו  
richtig. — 11 ברב O Hi *juxta multitudinem* = כר כ  $\varsigma$  wie  
MT. — 11 הדיחמו] beginnt d. Stichos bei I II III. — 13  
כצה רצון O Hi  $\varsigma$  *ut scuto placabilitatis* = כצנת ר'. A  $\Sigma$   
 $\epsilon\nu$   $\theta\nu\sigma\epsilon\acute{\omega}$   $\epsilon\upsilon\delta\omicron\chi\iota\alpha\varsigma$ \* = כ בצנת ר' wie MT. — 13 תעטרנו  
A  $\Sigma$  Hi כ *coronabis eum* = תעטרני. O תעטרני; über  $\varsigma$  vgl.  
S. 430 f.

## 6.

6] O זכרה A  $\Sigma$  כ  $\varsigma$  wie MT. — 7 אשה = אמלל כ: [אשה 7  
vgl. Hiob 12, 8. מטחי (*super cubile meum*) hielt er für einen  
Lokativus. O A Hi  $\varsigma$  wie MT. — 8 O A  $\Sigma$  Hi כ  $\varsigma$  (alle):  
עתקת. — 11 מאר ~ O<sup>1</sup>. — 11 רגע O  $\sigma\phi\acute{o}\delta\omicron\upsilon\alpha$  διὰ τάχους.  
Alte Versetzung.

## 7.

1 כיש O A  $\Sigma$   $\theta$  Χοισί Hi *Aethiopsis* = כישי vgl. 2. Sam.  
18, 21 ff. כ substituiert קיש. — 3 פיק O  $\varsigma$  vgl. S. 420. *lacerare*  
 $\Sigma$  Hi כ bedeutet das Wort nicht; פיק ist vielmehr zu er-  
klären nach יפליט Jes. 5, 29. — 5 O A  $\Sigma$   $\theta$  Hi שולמי und  
צוררי (für שולמי fehlen A  $\Sigma$   $\theta$ ). כ  $\varsigma$  wie MT. — 5 ראהלצה 5  
סל לחץ = חלק; ודחקית: כ סל, חץ  $\varsigma$  (vgl. für beide  
56, 2) A καὶ ἐρρυσάμην\*; aber die Parenthese Hi 31, 30  
unterscheidet sich dadurch sehr wesentlich von unserer Stelle,  
dass dort אה לא hinzugefügt ist.  $\Sigma$  εἰ ἀνῆρπασα als Ara-  
maismus. Hi *et dimisi hostes meos vacuos* und noch mehr  
O ἀποπέσοιμι ἄρα ἀπὸ τῶν ἐχθρῶν μου κενός sind mir  
nicht klar; vgl. aber Rosenmüller. — 7 אלי O ὑπὲρ ὁ  
θεός μου = אלי; ὑπὲρ ist selbständige Ergänzung vgl. S. 421.

Hi כס wie MT. — 10 [וּתְכוֹנֵן צְדִיק] Hi *et confirmetur iustitia* = יִתְכוֹנֵן צֶדֶק; so auch יִישַׁתְּכַלְלוֹן צְדִיקִי: כ, nur dass er das Abstraktum durch konkreten Plural wiedergab. Aber צֶדֶק ist gen. masc. Hiob. 29, 14; ψ 85, 14; Jes. 1, 21; 41, 2. Noch ungrammatischer Θ καὶ κατευσθύνει δίκαιος, worin das Verb neutrisch zu verstehen ist. O A Σ σ wie MT. — 10 [וְיִבְהֶן] O Θ Hi σ ohne Copula, כ und ein ἄλλος bei Field wie MT. — 10 [צְדִיק 2<sup>o</sup>] ziehen O zu V. 11, σ auch אֱלֹהִים wobei er על V. 12 streicht (*deus iustus adiutor meus, deus qui saluat rectos corde*). — 12 [וְאֵל זַעַם] O καὶ ἰσχυρὸς καὶ μακρόθυμος [O<sup>1</sup> + καὶ] αὐτὸν ὀργήν ἐπάγων. Die drei [4] letzten Worte bieten die ursprüngliche Uebersetzung der O dar, welche aus dogmatischen Gründen וְאֵל aussprachen. καὶ μακρόθυμος ist Glossem zu dieser Uebersetzung und καὶ ἰσχυρὸς ist aus einer anderen Uebersetzung (Aquila) als Wiedergabe von וְאֵל in den Text gedungen. Ueber σ vgl. S. 432. — 13 [יִשְׁרֹב] O ἐπιστραφήτε, lies ἐπιστραφή. — 14 [לְדֹלְקִים] Σ εἰς τὸ καίειν, danach Hi *ad comburendum*, wobei der Plural als Abstraktum aufgefasst wurde wie חֲבָלִים Zach. 11, 7. 14; עֲנָנִים Jes. 2, 6; Jer. 27, 9. O A כס לְדֹלְקִים: כס. — 18 כְּצִדְקִי: σ.

## 8.

1 [עַל הַגִּתִּית] O Σ Hi *pro torcularibus* = עַל הַגִּתִּית. A Θ כ wie MT., ebenso 81, 1 und 84, 1. — [תָּנָה] O ἐπήροθη = תָּנָה. Σ Hi כס übersetzen die 2. Person דִּיהַבַּחַת *qui posuisti* nicht weil sie נתת lasen, sondern weil sie vermeintlichen Inf. durch das Verb. fin. wiedergaben wie Kimchi mit Berufung auf Jer. 14, 5 und wie ähnlich folgendes τοῦ καταλῦσαι der O von Itala durch *ut destruas* wiedergegeben wird. Das Richtige bei Hitzig: תָּנָה תִּהְיוּךָ vgl. noch 2 Reg. 15, 16. — 3 [צֹרֵרֶיךָ] 286 Hi *adversarios meos*. — 4 [שְׂמִיד] O ohne das Suffix auszudrücken. — 6 [וְתַחֲסֶרְהוּ] A Σ Θ Hi als Futur, O כס Präteritum. — 4 [מֵאֱלֹהִים] A Σ Θ Hi παρὰ θεόν, O כס παρ' ἀγγέλους. — 9 [יָמִים] Hi *aquarum* = מֵיִם; richtig, denn יָמִים unmittelbar hinter יָם ist sehr eintönig. O כס wie MT.

## 9.

1 [עַל מוֹת לֶבֶן] O ὑπὲρ τῶν κρυφίων τοῦ νόου = עַל מוֹת לֵב im Sinne von עֲלֵמִים 90, 8. ὑπὲρ wird Sinnergänzung sein.



AS νεανιότητος (S νεανιζότητος) τοῦ υἱοῦ = צִלְמֹת ל'; ebenso  
 (θ) E ὑπὲρ ἀκαμῆς τ. υ. ΣHi כ pro morte filii. Das ל in לבן  
 wird von keinem Uebersetzer ausdrücklich wiedergegeben und  
 'Ebr. transkribirt ἀλμῶθ βέν. כ bringt spielend Goliath  
 hinein, indem er בן = בֵּין versteht und an den איש הבינים  
 1. Sam. 17, 4 denkt, vgl. Rosenmüller. — 2 "אודה י" O ἐξομ.  
 σοι κύριε im Streben nach Gleichmässigkeit. Hi כס wie  
 MT. — 4 O אויבי, ΣHi כס wie MT. — 6 [אבדת רשע] vgl.  
 S. 419f. — 7 [האויב] ~ ΣS Hi. OA fassen es als vorange-  
 stellten Genetiv, wobei aber חברות als Nominativ hierzu  
 ein zurückweisendes Suffix haben müsste. — [הרבות] O ס αἰ  
 ῥομψαῖαι = תְּרֻבֹת 'Ebr. ἀρβῶθ. A ΣS Hi wie MT. Beide  
 Aussprachen bei כ, der תמו sogar dreimal übersetzt: et cum  
 caderet (תמו) hostis consumpti sunt (תמו) exercitus eius (תְּרֻבֹת)  
 urbesque eorum dirutae sunt (תמו תְּרֻבֹת) in sempiternum, et  
 oppida etc. — 7 [אבד כס] wieder delevisi; O Hi wie MT. —  
 [המה] ~ ס weil nicht verstanden. O μετ' ἡχους = הַמָּה. A  
 ΣHi cum ipsis. כ מנהון in dem er vorhergehendes מ wieder-  
 holte. Das Wort begann die He-Strophe und hinter ihm  
 stand ursprünglich ein Wort wie אבדו. Nun besteht V. 7  
 wie V. 6 aus je vier zusammengehörigen Wortpaaren. — 10  
 [ויהי] O Praeterit. Hi כס Futur. — 10 [בצרה] O Hi sehen  
 die Präposition (in angustia), כס [A Σ 10, 1] angustiae. —  
 14 [הנני] O כס als Imperat. (ἐλέησόν με); die am besten be-  
 glaubigte Lesart der Masora ist הַנִּנִּי. Diess kann nur Im-  
 perat. Pi. sein, dessen Bedeutung aber nicht passt (Prov. 26, 25).  
 Aber überhaupt passt die Bitte nicht in die Beschreibung,  
 zumal diese V. 16 sofort wieder aufgenommen wird, also lies  
 nach A Hi הַנִּנִּי und רָאָה. — 15 [תהלתך] O Σ (θ) Hi כס (alle)  
 Plural. — 16 [זו] O A Σ כ als Demonstrativ wie MT., ohne  
 dass man absieht, wozu diese Hervorhebung dienen soll.  
 Hi ס rete quod. — 17 [נוקש] O A כס durch das Passiv, Hi  
 corruit = נִקְשָׁה. — 19 [תאבד: ס]. — 21 [מרה] A (θ) E Hi כ terro-  
 rem wie MT. Hiergegen ist mit Recht geltend gemacht,  
 dass solche Verbindung nicht vorkommt und der Sinn schwach  
 ist. Σ νόμον = מוֹרָה = תוֹרָה (vgl. Hitzig) ist nicht belegbar.  
 O und danach ס νομοθέτης = מוֹרָה, was durch ידעי 21b  
 unterstützt wird. — 21 [סלה] ~ O<sup>1</sup>.

## 10.

1 O [A Σ?] Hi verbinden diesen ψ mit dem vorhergehenden. Bar Hebraeus Schol.: „Hebraei hunc psalmum et sequentem unum numerant et sic quoque Graeci.“ כס wie MT. — 1 [בצרה] O εν θλίψει, A Σ Hi כס angustiae. — 3 [ללה] O כס als Pual, A Σ Hi wie MT. — 3 [ברך] O ס als Pual, A Σ Hi כ wie MT. — 4 [רשע] O Hi zu V. 3 (*blasphemavit dominum impius*), A Σ כס wie MT. — 4 [כנבה] כס: כנבה; Σ ὅταν ὑψωθῇ = כנבה; O A Hi wie MT. — 4b O οὐκ ἔστιν ὁ θεὸς ἐνώπιον αὐτοῦ aus dogmatischer Scheu; vgl. die Umschreibung des Chaldäers: *dicitque in corde suo non esse revelatas coram domino omnes cogitationes suas*. — 5 [יחילו] A E Hi *parturiunt* ohne Sinn; O βεβηλοῦνται ס ← ס = יחלו; מצליחו; כ: יחלו; danach (?) Lagarde Symmicta II 14 יצליחו; aber דרך steht im Hebräischen bei הצליח nicht als Subjekt, sondern als Objekt Gen. 24, 40. 56; Deutern. 28, 29; Jos. 1, 8; ψ 37, 7. יחילו = השגו חיל 73, 12. — 5 [יפיה בהם] A ἐξεφάνη ἐν αὐτοῖς\* und so 27, 12 καὶ ἐξεφάνη ἡ ἀδικία. Er kannte פוח in einer יפע (הופיע) verwandten Bedeutung, denn letzteres ist bei ihm ἐπεφάνη 50, 2; 80, 2; 94, 1. Die gleiche Verwandtschaft der Wurzeln nimmt Σ 12, 6 an. — 6 [אשר לא ברע] O ס [cf. S. 423. Z. 1] ἄνευ κακοῦ mit Uebergang des אשר; dafür fanden sie es vor V. 7 (οὐ ἄρα κακῶσει und ein ἄλλος οὐτινος κατάρσας). Σ οὐ γὰρ ἔσομαι ἐν κακώσει Hi *ero sine malo* כ: מלמעבד ביש lesen wie MT. — 8 [חצרים] O μετὰ πλουσίων = [ב]עשירים. Gehörfehler vgl. Onomast. sacr. *Aserim atrium vel vestibulum seu divitiae* . . . Die Dörfer sind nicht der Hinterhalt, sondern bei ihnen hat er seinen Hinterhalt aufgeschlagen, um die Herauskommen- den zu überfallen; so Σ Hi ἐνεδρεύων παρὰ τὰς αἰλὰς. A כס wie MT. — 8 [לחלכה] A τὴν εὐπορίαν σου\* wie Masora (cf. 48, 14 A); ebenso nur umschreibend Hi *robustos tuos* (V. 14 *fortes tui*, V. 10 *violenter*). O כס εἰς τὸν πένητα. Σ εἰς τοὺς ἀσθενεῖς σου. Komposition aus den beiden vorhergegangenen Auffassungen, wobei das Pronomen allerdings sonderbar genug ist (V. 14 ὁ ἀσθενής σου\* V. 10 τοὺς ἀσθενέσιν). — 9 [יצפני] A כ κρύψουσιν\*, O ס; Hi *circum-*



— 5 vgl. p. 420. — 6 פחים] O Hi כ wie MT. מפחין ראשחא: כ.  $\Sigma$  ἄνθρακας; aber es ist zweifelhaft ob er פחים (Jes. 44, 12) las oder ob er nicht vielmehr falsch deutete. — 7 ישר] O כ εὐθύτητα, ἄλλος: εὐθύτητας = ישר wobei פנימו Subjekt, so auch 37, 37; 111, 8; aus dogmatischer Scheu. Hi *rectum videbunt facies eorum*; richtig כ *justi videbunt adspectum faciei eius*.

## 12.

2 מבני אדם] כ און. V. 3 fängt mit ענתא an, was als Randbemerkung für און in den Text gedrungen ist, vgl. 49, 3. — 6 רפיח לו]  $\Sigma$  (τάξω σωτήριον) εμφανές und danach (?) כ און (און) vgl. zu 10, 5. O παρηγοιάσσομαι ἐν αὐτῷ; diess 94, 1 für הופיע. ἄλλος: ἐν σωτηρίᾳ σου Hi *auxilium eorum*, כ *statuam redemptionem populo meo*, *in impios autem testificabor malum*. Lauter Versuche, irgend einen Sinn zu gewinnen. — 7 בעליל] O δοκίμιον כ חסד? A χωρῶν (τῇ γῇ) Hi *separatum (a terra)*. Sie hielten das Wort für ein Adjektiv der Form qatlîl, ohne dass sich einsehen liesse, worauf die Deutungen basiren. — כ. בכירא. — 8 תשמרם] O φυλάξεις ἡμᾶς A Θ ἄλλος Hi כ כ wie MT. O änderten selbständig nach תצרנו, aber das Wort ist überhaupt als Glosse zu streichen. — 8 חסד סגול כ תצרנו, wovon eins Glosse; das Suffix wurde willkürlich geändert. O Hi תצרני כ *servabis eos* wie MT aber mit Umsetzung in den Plural. — 8 O וילעולם ז vgl. Studien und Kritiken 1880. S. 752. ἄλλος Hi כ כ wie MT. — 9 כרם זלת] O κατὰ τὸ ὕψος σου ἐπολυώρησας. Sie sprachen aus זלת Jes. 46, 6 und gaben diesem Worte die allgemeinere Bedeutung „reichlich sorgen für“; das Suffix wurde der Deutlichkeit wegen ergänzt. S ἐξουθενήσας = זלת mit transitiver Bedeutung. A κατὰ τὸ ὕψος εὐωνυσμένοι und  $\Sigma$  Hi *cum exaltati fuerint vilissimi (filiorum hominum)* setzen זלת = אנשי זלת. כ *juxta vilem altitudinem*. כ. כעלוקא דמצא אדמיהון (דבנינשא): כ. indem er mit den ähnlich aussehenden Worten רם und רמה spielt (cf. zu 9, 1) und זלת von Schwelgerei versteht Prov. 23, 20. Der bei Menschen schwelgende Wurm aber ist der Blutegel. Nach Εβρ. χάρμ ζολλῶ[θ] lies כרם זלת abhängig

von יתהלכון vgl. Studien und Kritiken a. a. O. — 9 אדם] ס: אדם vgl. Bar Hebräus Schol.

## 13.

6 Ende] O + καὶ ψαλῶ τῷ ὀνόματι κυρίου τοῦ ὑψίστου aus 7, 18. —

## 14.

1 למנצח] O + ψαλμός. A Hi כ wie MT. — 1 Ende] O + οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός aus V. 3. Hi כ כ wie MT. — 3 Ende.] Ueber den Zusatz der O τάφος ἀνεωγμένος κτέ. vgl. Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta S. 79 f. Plüschke, de Psalterii syriaci Mediolanensis indole p. 28sq. — 4 O Σ Hi כ ידעי. A ס wie MT. — 4 אנכלו לחם] O A Σ E Hi כ כ drücken die Vokalisation des MT aus; lies אנכלו לחם. — 5 פחד] O כ (Regia, nicht Lagarde) + οὐ οὐκ ἦν φόβος aus 53, 6. οἱ ἄλλοι Hi ס wie MT. —

## 15.

1 מזמור] O<sup>1</sup> praemit. למנצח gegen O Σ Hi כ. — 4 להרע] O ס τῷ πλησίον αὐτοῦ = להרע Ezech. 47, 22. Das Pronomen ist Sinnergänzung. Σ εταῖρος εἶναι als Denominativ von רע. Hi ut se affligat. כ: לאבאשא לגרמיה: A Θ τοῦ κακῶσαι. — 5 Statt יזנה bei כ lies יזוח. —

## 16.

1 מכתם] s. Hupfeld. — 2 אמרת] O ס divi mit aramäischer Aussprache; Hi dicens ist unklar. כ mit Ergänzung von אנה נפשי als 2. Pers. fem. — 2 טובתי בל עליך] O ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρεῖαν ἔχεις. Sie verstanden על in der Bedeutung „für“, „zu Jemandes Bestem“ Hiob 33, 23; für den Sinn vgl. Hiob 35, 7. Aehnlich wird A zu verstehen sein ἀγαθῶσύνῃ μου οὐ μὴ ἐπὶ σέ. Σ Hi כ bonum mihi non est sine te und positiv gewandt ס a te proficiscitur. — 3 המה] Hi כ כ nach aramäischem Sprachgebrauch als Vertreter der Copula (qui in terra sunt). Σ zieht es zu 3<sup>b</sup> (εἰς αὐτούς\* καὶ εἰς κτέ.). Ueber O s. nachher. — 3 ואדירי] Σ Hi καὶ εἰς τοὺς μεγάλους als aramäischer Plural. A καὶ ὑπερ-



μεγέθει μου = יִצְחָק. Θ καὶ θαυμαστόν μοι = יִצְחָק. ס übersetzt den Status constr. *et magnificis in quibus (omnis voluntas mea)*. כ ergänzt, um einen Sinn zu gewinnen: „Den Heiligen, welche im Lande sind, verkündet die Kraft meiner Macht von Anfang an, und die Edlen — an ihren guten Werken habe ich all' mein Wohlgefallen.“ O für den ganzen Vers: τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐθαυμάστωσε [O<sup>1</sup> + κύριος], πάντα τὰ θελήματα αὐτοῦ ἐν αὐτοῖς = לקדושים בם כן חפצו [היה] יִצְחָק. O A Σ Θ Hi wie MT. — 4 עֲצוּבוֹתָם] Θ E Hi כ Götzenbilder; O A Σ ס Schmerzen. — 4 אַחֵר מִהֶרֶו] O μετὰ ταῦτα ἐτάχυναν = אַחֵר מִהֶרֶו; für אַחֵר Gen. 18, 5; ebenso כ: ἀκολουθοῦσαι ταχέως; endlich Hi *post tergum* (Gen. 22, 13 Vulg.) *sequentium*. Θ εἰς τὰ ὀπίσω (אַחֵר) ἐτάχυναν. ס אַחֵר (אַחֵר). E [τά εἶδωλα αἰτῶν] ἄλλοι ἐξελέξαντο\*. Man könnte denken, er habe בַּחֵר gelesen vgl. Jes. 65, 12, allein dieser Uebersetzer hält sich nicht immer strenge an seine Vorlage. A οἱ ἄλλους (oder ἄλλοι) ἐκάκωσαν\* = הִמְרִי (Field). Diess führt auf die ursprüngliche Lesart; lies הִמְרִי ψ 106, 20; Jer. 2, 11. Für die defektive Schreibweise vgl. ψ 15, 4 und Chwolson, Die Quiescentes הִי in der althebräischen Orthographie S. 17. — 4 אֲסִיד ג' O συναγαγὼ τὰς συναγωγὰς αὐτῶν „sensus receptae lectionis expressit eamque ad sceleris societatem retulit“ [Ruperti bei Rosenmüller]. — 5 חִימִיד O ο ἄποκαθιστῶν im Sinne von καταρτίζων 17, 5. Als Participium von תָּמַד auch כ: חֲסִיבִיר nach Gen. 48, 17. Hi *possessor*. — 6 נַחֲלָת] O ס ergänzen *meam*. Hi כ wie MT. — 9 כְּבִירִי] O ἡ γλῶσσά μου nach dem zugehörigen Verb; alle anderen wie MT. — 10 חֲסִידִיד] O Hi כ ס (alle) Keri. — 11 שָׁבַע] O πληρώσεις με umschreibend; ähnlich ס *et satiabor*. Θ שָׁבַע. A Σ Hi כ wie MT.

## 17.

1 צדק] O ergänzend τῆς δ. μου. Σ Θ κύριε δικαιοσύνης und so wie es scheint ס מִן מִן כ *deprecationem meam*



als acc. instrumenti ansieht  $\text{מִן הַמָּוֶת}$   $\text{מִן הַמָּוֶת}$   $\text{מִן הַמָּוֶת}$ . Die „Todten“ hat auch  $\Sigma'$  an zweiter Stelle (erste fehlt) und Hi, der an erster Stelle O berücksichtigt, sich aber genauer an den Urtext hält: *a viris manus tuae domine qui mortui sunt . . .* כ (s. nachher) findet an beiden Stellen ebenfalls Todte, lässt aber die Präposition unberücksichtigt. — 14  $\text{מִן הַמָּוֶת}$  O  $\text{ἀπὸ γῆς}$  von dieser Welt. A  $\text{ἐκ καταδύσεως}$  (in der Bedeutung „Höhle“) Hi *in profundo*  $\Sigma$   $\text{ἀπὸ ἐνδεδυκώτων}$  (Konkretum für Abstraktum) ס s. o. Sie führen das Wort auf die Bedeutung „graben“ zurück, und sind zu erklären nach 16, 10. — 14  $\text{חַלְקָם}$  O  $\text{διαμέρισον αὐτούς}$  =  $\text{חֲקֹמָם}$ . A  $\Sigma$  Hi wie MT. — 14 O  $\text{חַמְלָא}$ , A  $\Sigma$  Hi ס wie MT. Den ganzen Vers umschreibt כ mit vollständiger Verkennung des Sinnes: „Und die Gerechten, welche ihr Leben deinetwegen auf Erden dem Tode hingeben, Jahveh, [die finden] ihr Theil im ewigen Leben, und mit deinen verborgenen Gütern werden sie ihre Bäuche füllen. Sättigen werden sich Söhne und ihren Rest ihren Kindern hinterlassen.“ — 15  $\text{תְּמוּנָתְךָ}$  O  $\Theta$  ס als Subjekt zu  $\text{בְּהַקִּיץ}$ . Alle drei umschreiben das Wort aus dogmatischer Scheu; O  $\text{ἐν τῷ ὁφθῆναι}$  [ $O^1 + \mu\omicron\iota$ ]  $\text{τῇ δόξαν σου}$  (cf. אִיקָר: כ. (פרצופך) ס.  $\text{אִמּוֹנָתְךָ}$  =  $\text{אִמּוֹנָתְךָ}$ .  $\Theta$   $\text{δεξίαν σου}$  = רִמְיִנְךָ; beides Korrekturen. —

18.<sup>1)</sup>

וּמִנֵּה [רִמְיִן] Sam. — וּדְבַר דָּוִד Sam. [לְמִנְצַח . . . דָּבַר] 1 — 2 [אֶרְחַמְךָ יְהוָה חֲזָקִי]  $O^2 + \phi\delta\eta$  = שִׁירָה. — 2 [אֶרְחַמְךָ יְהוָה חֲזָקִי] Sam. [adest  $\text{ס}^1$ ]. — 3 [וּמִצֹּדְתִי]  $O^3$   $\text{ἐκ θλίψεώς μου}$  = מִצֹּדְתִי [Field]. — 3 [וּמִפְלָטִי] Sam. + לִי [ $\sim$   $O^3$   $\text{ס}^1$  לִי]. — 3 [אֶלִּי] Sam. [אֶלִּי] [ $O^2$   $\text{ὁ θεός μου}$ ]. — 3 [צֹרִי]  $O^2$   $\text{φύλαξ μου ἔσται μοι}$ . Man könnte diess für לִי צֹרִי halten; allein auch V. 47 findet sich zwei Mal  $\text{φύλαξ}$  für צֹרִי und ebenso bei  $\Sigma'$   $\psi$  28, 1 und  $\Theta$  31, 3. Demnach beruht die Uebersetzung auf dem Bestreben, den bildlichen Ausdruck zu vermeiden, zugleich aber

1) Ueber die Siglen in diesem  $\psi$  vgl. S. 412. Sam. = 2 Samuelis 22.  $\text{ס}^1$  = Syrer zu 2. Samuelis,  $\text{כ}^1$  = Chaldäer daselbst.  $\text{ס}^1$  ist übrigens nach dem Psalm korrigirt.

bei der Uebertragung ein dem Aussehen nach ähnliches Wort zu Grunde zu legen vgl. S. 430. O<sup>3</sup> *πλάστης μου* (V. 47 *ἐπλάσας με*) ist ebenso zu erklären und nicht = יצרי. Dagegen fanden O<sup>2</sup> לי vor. — 3 [משגב] O<sup>3</sup> *μονώτατος ἐμοί* Umschreibung. Sam. + ומנוסי משעי מחמס תשעני — 4 [מהלל] zu V. 3. O *αἰνῶν*. כ *ego precabor coram domino* = מהלל. O<sup>2</sup> A Σ<sup>1</sup> Hi wie MT. — 4 Sam. ומאויבי. — 5 Anfang] Sam. + כי. — 5 [חבלי] O<sup>3</sup> *ὠδῖνες*. A Hi *funes*. Σ<sup>1</sup> *τρώσεις\** nach חבל Dan. 3, 25. ספלא יסס. Sam. משברי. — 5 [מות] O<sup>3</sup> מים. — 5 Sam. נחלי. — 5 [יבעהוני] Sam. ohne י. O<sup>3</sup> *περιέπνιξάν με* vgl. 1. Sam. 16, 14. 15 O. — 6. Sam. סבני. — 6 Sam. קדמני. — 6 Sam. מקשי. Diess übersetzen O<sup>2</sup> *σαληρότητες* mit Ableitung von קשה. — 7 [אשוע] Sam. אקרא. — 7 Sam. וישמע O<sup>2</sup> *καὶ πακαύσεται*. — 7 [מהיכלו] O O<sup>2</sup> *καὶ ναοῦ ἁγίου αὐτοῦ* Sinnergänzung. — 7 [לפניו תבא] ~ Sam. — 8 Sam. marg ויתגעש. O<sup>3</sup> *ἐπέβλεψε καὶ ἐσείσθη* aus Habac. 3, 6. — 8 [ומוסדי הרים] Sam. מוסדות השמים [ס<sup>1</sup> wie MT]. — 8 [ויתגעשו] O<sup>3</sup> *καὶ ἐφώνησαν* = ויתקעו vgl. Amos 3, 6 O. — 8 [חרה לו] O *ὠργίσθη, αὐτοῖς ὁ θεός* [O<sup>2</sup> *κύριος*] und so ohne ὁ θεός auch ס nach Habac. 3, 8. — 9 [האכל] O<sup>3</sup> + *γῆν* aus Deuter. 32, 22. — 9 O O<sup>2</sup> Hi בַּעֲרִי. — 11 [וירא] ~ Hi. Sam. וַיֵּרָא. O S כ *כ* כ<sup>1</sup> wie MT. — 12 [ישת כ] Sam. O *כ* וישת. Hi ס wie MT. — 12 [סתרו] ~ Sam. [adest O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup>]. — 12 [סכתו] Sam. סכות (O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup> *ἢ σκηנὴ αὐτοῦ*). — 12 [השנת מים] so O O<sup>2</sup> A Σ<sup>1</sup> Hi סס<sup>1</sup>. Sam. חֲשַׁרְת. O<sup>3</sup> *καὶ ἐφείσατο* [חשך Field] *ὑδάτων αὐτοῦ*. — 12 [עביו] O Hi ס *in nubibus*, O<sup>3</sup> *νεφέλαι* wie MT. O<sup>2</sup> mit doppelter Uebersetzung *ἐπάχυνεν* [עביו] *καὶ νεφέλ.* A Σ *ἐν παχύτητι* = עביו. — 13 [עביו] ~ Sam. [adest ס<sup>1</sup>]. O Hi ohne Suffix. — 13 [עברו] Sam. בערו. ס (*e fulgore tabernaculi sui nubes suas*) *fecit* = עבר. Der Singular auch bei Σ (*prae splendore qui est coram eo per levitatem nubium suarum*) *transit* = עבר, wobei *per levitatem* unklar bleibt. O O<sup>3</sup> Hi כ wie MT. — 13 [ברד וגחלי] Sam. נחלי. [O<sup>3</sup> ס<sup>1</sup> wie MT.] — 14 Sam. ירעם. [ס<sup>1</sup> wie MT.] — 14 O Hi כ Sam. ברד — 14 קולו. — 14 Sam. מן שמים [ס und ס<sup>1</sup> wie MT]. — 14 [וגחלי אש] ~ O Sam.; adest Σ<sup>1</sup> O Hi סס<sup>1</sup>. — 15 [חציו] O Sam. חצים. Hi סס<sup>1</sup> כ wie MT. — [וברקים רב] so O Hi סס<sup>1</sup>

καὶ [~ Hi סס<sup>1</sup>] ἀστραπὰς ἐπλήθυνεν. A καὶ πλῆθος ἀστραπῶν\* (im Sinne von לרב). כ fulgura multa. כ<sup>1</sup> ובדרינון ברקין: O<sup>2</sup> καὶ ἥστραψεν ἀστραπήν = יברק יברק. Dass diess die ursprüngliche Lesart ist, ergiebt sich aus der Nachbildung ψ 144, 6. — 15 [ויהם] Sam. marg ויהם [wie MT auch O<sup>2.3</sup> ס<sup>1</sup>]. — 16 O<sup>3</sup> וַיִּרְאֵי. — 16 [מים] Sam. ים [ס<sup>1</sup> wie MT]. — 16 Sam. יגלו [O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup> wie MT]. — 16 Sam. מסדות. — 16 Sam. בנערת [ס<sup>1</sup> wie MT]. — 16 Sam. אפר [ס<sup>1</sup> wie MT]. — 17 [ימשני] O Hi כס extraxit me u. ä.; Σ exsuxit me scheint das Wort für gleichbedeutend mit מצה gehalten zu haben, während A חז ganz dunkel bleibt. — 18 [מאיבי] O Hi כס de inimicis meis. — 18 [ומשנאי] Sam. ohne Kopula [ס<sup>1</sup> wie MT]. — 19 Sam. יקדמני. — 19 Sam. משען. — 20 Sam. ויצא. — 20 [הפץ בי] Hi placuit ei = ה' בו. — 21 Sam. כצדקתי. — 21 O<sup>3</sup> δόξαν = כבד [Field]. — 23 [אסיר מני] Sam. אסור ממנה. O<sup>3</sup> ἀποστήσεται ἀπ' ἐμοῦ = יסור מני [ס<sup>1</sup> wie MT]. — 24 Sam. ואהיה. — 24 [עמי] Sam. לו [O<sup>3</sup> ס<sup>1</sup> wie MT]. — 24 Sam. ואשחמרה. — 25 Sam. כצדקתי. — 25 [כבר ייד] Sam. כברי [O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup> wie MT. O<sup>3</sup> daneben δόξα μου = כבד]. — 26 Sam. גבור [O<sup>2.3</sup> ס<sup>1</sup> wie MT]. — 27 Sam. תחבר. — 27 Sam. תתפל. — 28 [כי אתה] Sam. ואת [O<sup>3</sup> und andere Codd. ס<sup>1</sup> wie MT]. — 28 [ועיניך] Sam. ועינים על רמים O<sup>2</sup> καὶ ὀφθαλμοὺς ἐπὶ μετεώρων = ועיניך על רמים. O<sup>3</sup> καὶ ὀφθ. ὑψηλῶν (al. ὑπερηφάνων) = ועיני רמים [ס<sup>1</sup> wie MT]. — 29 [תאיר נרי] Sam. נרי יהוה [O<sup>3</sup> und Codd. ס<sup>1</sup> wie MT]. — 29 Sam. ויהוה. — 29 [אלהי] ~ Sam. [adest ס<sup>1</sup>]. — 30 Sam. בכח ארוץ. — 30 [גדוד] als Apposition zum Subjekt A εὐζωνος\* (Hi accinctus) O<sup>2</sup> μονόζωνος E fortis. Dagegen O (ἐν σοὶ ὀυσθήσομαι) ἀπὸ πειρατηρίου (Bar Hebrâya חסד נשבר las πειραστηρίου) indem sie רץ im Sinne von φεύγω verstanden (Jes. 55, 5) und dem Worte griechische Konstruktion unterlegten. Etwas anders gewendet Σ' ὅτι εἰς χεῖράς σου δραμοῦμαι ἀπὸ λόχου\* nach Prov. 18, 10. Die ersten Worte sind Umschreibung wie 31, 20; 57, 5 al. vgl. Field, Proleg. p. XXXIII. O<sup>3</sup> πεφραγμένος = גדר vgl. ψ 62, 4. 80, 13 al. für φραγμός = גדר und für den Sinn Ez. 13, 5; 22, 30. Obgleich Lagarde's Konjekturen גדר ארץ hierdurch an Halt gewinnt, so scheint die Auffassung von



ס *curram contra latronem* doch gesichert zu sein durch 1. Sam. 17, 48, wo es von David heisst לקראת המערכה ובאלהי [O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup> mit Kopula]. — הפלשתי 30 [אדלג שור O<sup>3</sup> ἐξαλοῦμαι ὡς μόσχος = שור vgl. Jer. 50, 11; Mal. 3, 20. — 31 [צרופה O<sup>2</sup> κραταιὸν πεπυρωμένον Duplette. — 31 Sam. החסים. — 32 [כי ~ O<sup>2</sup> Hi. — 32 Sam. אל. — 32 [ציר O<sup>2</sup> κτιστής ἐσται vgl. zu V. 2. — 32 [זולתי Sam. מבלעדי. — 33 [המאזני Sam. מעוזי [O<sup>3</sup> ὁ περιτρίψεις μοι ס<sup>1</sup> wie MT]. — 33 [ויתן Sam. ויתר [O<sup>3</sup> καὶ διδούς al. καὶ ἔθετο ס<sup>1</sup> ס<sup>1</sup> wie MT. O<sup>2</sup> καὶ ἐξετίναξεν vgl. Dan. 4, 11 Theod.]. — 33 [דרכי Sam. <sup>ketib</sup> דרכו [O<sup>2</sup> O<sup>3</sup> ס<sup>1</sup> ס<sup>1</sup> wie MT]. — 34 [משוה O<sup>2</sup> στηρίζων = משים [?]. — 34 [רגלי Sam. <sup>ketib</sup> רגליו [O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup> ס<sup>1</sup> wie MT]. — 34 [במותי] das Suffix lassen als unverstanden aus O Hi ס, übersetzen A Σ כ. — 35 [ונהתה O καὶ ἔθου = ונתתה. Σ καὶ ἐδράζει (ὡς τόξον\*) Hi mit Anschluss an vorhergehende Partizipialkonstruktion *et componens (quasi arcum)* ס *et firmavit (quasi a.)*. כ *et roborans (quasi a.)* scheinen alle ונהתה (Sam.) gelesen zu haben, wobei freilich die Herkunft der dem Verb untergelegten Bedeutung unklar bleibt. O<sup>2</sup> κατάρξας von חתח. O<sup>3</sup> καὶ οὐκ ἠσθένησε τόξον [erg. χαλκοῦν] βραχίονός μου. ἠσθένησε = חת 1. Sam. 2, 4 O. — 35 Sam. זרעתי. — 36 [ישעד O O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup> σωτηρίας μου O<sup>1</sup> ס<sup>1</sup> ס<sup>1</sup> ohne Suffix. οἱ πάντες [O codd. 55, 156 Alex. Arm. Ed.] Hi s. tuae. — 36 [וימינך חסעדני ~ Sam. [adest O<sup>3</sup> ס<sup>1</sup>]. — 36 [יענותך תרבני O καὶ ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέ με εἰς τέλος [לנצח] καὶ ἡ παιδεία σου αὐτή με διδάξει. Die zweite Uebersetzung stammt von Θ (s. Field). παιδεία σου = ענותך so auch ס <sup>סמך</sup> ענותך. Sam. ויענותך; so Σ καὶ τὸ ὑπακούειν σοι vgl. O<sup>2</sup> καὶ ἡ ὑπακοή σου; der Begriff des Gehorsams wurde aus dem Antworten abgeleitet. Mit gleicher Vokalisation aber anderer Auffassung כ כ<sup>1</sup> *et in verbo tuo*. — A E Hi καὶ πρῶτης σου wie MT. — Das Verbum verstehen als „mehren“ A Σ E Hi כ כ; hiernach ist ἀνώρθωσέ με zu erklären *felicem, potentem reddere* [Schleusner]. O<sup>3</sup> καὶ ταπεινώσεις ἐπλήθυνάν μοι. καὶ ἡ δεξιά σου ἀντελάβετό μου, καὶ ἡ παιδεία σου ἀνώρθωσέ με. Hiervon ist die mittlere Gruppe die an falsche Stelle gerathene Wieder- gabe von וימינך חסעדני; die dritte aus den Psalmen (O)

hierher verschlagen und die erste die Uebersetzung Lucian's, die aber ausserdem noch korrumpirt zu sein scheint, vgl. Field. — 37 O<sup>2</sup> *εἰς πλατυσμόν εἰς τὰ διαβήματά μου* lies nach Codd. X. XI. 19 al. *πλατύνεις τὰ διαβήματά μου*. — 37 Sam. תחתני. — 37 [ולא מעדו קרסלי O<sup>3</sup> καὶ οὐκ ἡσθή-  
νισα ἐν τοῖς τρίβοις μου. ὀλιγότιτες ἐξέστησάν με, καὶ  
οὐχ ὑπέστησάν με οἱ ὑπεναντίοι. Hierin sind drei verschiedene  
Uebersetzungen enthalten; die Gruppe καὶ οὐχ κατέ geht zu-  
rück auf eine Vorlage לי עמדו קרסלי. ὀλιγότιτες κατέ  
setzt für vorübergehendes צעדי תרחיב Formen von תרחיב und  
צער voraus. Die erste Gruppe = במסל[ת]י. —  
38 Sam. ארדפה. — 38 [ואשיגם] Sam. ואשמידם [O<sup>1</sup> wie MT]. —  
38 Sam. כלתם. — 39<sup>a</sup> Sam. ואכלם ואמחצם ולא יקומון. [O<sup>2</sup>  
lassen ואכלם aus. O<sup>1</sup> ganz wie MT]. — 40 Sam. ותזוני. — 40 [חיל O<sup>3</sup> δύνανται καὶ ἀγαλ-  
λίσαι. Letzteres Duplette = גיל. — תכריע O<sup>3</sup> καὶ συνέ-  
τριψας. Da auch ככ<sup>1</sup> תברתא übersetzen, so ist wohl nicht  
an תגדע Jes. 10, 33; 14. 12 O zu denken, sondern es liegt  
eine ungenaue Uebersetzung vor. — 40 Sam. תחתני. — 41  
Sam. תתה. — 41<sup>b</sup> Sam. משנאי ואצמיתם. O<sup>3</sup> mit anderer  
Abtheilung καὶ οἱ ἐχθροί μου παρεδόθησαν μοι, ἀνχένας  
μισούντων με κατεπάτησα. — [אצמיתם] O ἐξωλόθρευσας.  
O<sup>2</sup> καὶ ἐθανάτωσας αὐτούς. Hi disperdidisti. Diese drei-  
fache Bezeugung führt auf eine Lesart תצמיתם bzw. תמיתם.  
A Σ<sup>1</sup> כס erste Person. — 42 Sam. ישער [O<sup>2</sup> O<sup>3</sup> כ<sup>1</sup> wie MT].  
— 42 [על] Sam. אל O<sup>3</sup> אל. — 43 [כעפר על פני רוח] Sam. כעפר  
[O<sup>3</sup> כ<sup>1</sup> wie MT]. — 43 [אריקם] so A ἐκκενώσω αὐτούς\*  
Hi proiciam eos. Dagegen כס conculcabo eos (כ Praeterit.)  
wie Sam. אדקם und so auch wohl O λεανῶ αὐτούς O<sup>2</sup> ἐλέπ-  
τυνα αὐτούς. — 43 [אריקם] Sam. + ארקעם [~ O<sup>2</sup> כ<sup>1</sup> gegen  
A כ<sup>1</sup>]. — 44 Sam. ותפלטני. — 44 [עם] Sam. עמי. O<sup>2</sup> כ<sup>1</sup> λαὸν  
(עמי als Abkürzung von עמיים). O<sup>3</sup> ἐκ δυναστῶν [lies δι-  
κασιῶν, so A im ψ] λαοῦ. O<sup>1</sup> עם. — 44 [תשימני] Sam.  
תשמרני [O<sup>3</sup> כ<sup>1</sup> wie MT. כ auch im ψ תשמרני]. — 44 [לראש]  
O<sup>3</sup> εἰς ῥῶς = ראש vgl. Hiob 18, 15 Theod. — 44 Sam. יעבדני.  
— 45 Sam. stellt die beiden Versglieder um [O codd. X. XI.  
29 al. und O<sup>1</sup> wie MT]. — 45 Sam. לשמוע. — 45 Sam.  
ותכהשו. — 45 O<sup>3</sup> den ganzen Vers εἰς ἀκοήν ὡτίον ὑπή-

κουσέ μοι. διεψεύσαντό με ἀκοαὶ [al. ἀκοή, lies ἀκοῇ]  
 ὡτίου, ἐματαιώθησάν μοι. Hierin ist ἀκοῇ ὡτίου und ἐμα-  
 ταιώθησάν μοι Duplette, letzteres für לי יתכחשו vgl. ψ 109,  
 24; Hiob 16, 8, während διεψεύσαντό με לי יתכחשו bezeugt.  
 — 46 יבלו] O ἐπαλαιώθησαν = יבלו vgl. 32, 3; 49, 15; 102, 7.  
 In Handschriften und Drucken von σ schwankt die Lesart  
 zwischen ἑσθλῶς und ἑσθλῶ. Σ ἀτιμωθήσονται dem Sinne  
 nach; ebenso יספין: כ. A S Hi defluent O<sup>2</sup> ἀποσφιγήσονται  
 (vgl. 1. 3), alle wie MT. O<sup>3</sup> ἔσωσάν με vernag ich nicht  
 zu erklären. — 46 יתחננו] Sam. יתחננו. Mit dem Psalmentext  
 gehen O<sup>2</sup> καὶ σφαλοῦσιν, כ: יתלכסו nach חֶסֶד erit. Ferner  
 A καὶ ὑποσταλήσονται (dies 33, 8 für יגורו) und danach  
 falsch Hi et contrahentur. יתועין: כ. Σ καὶ ἐντραπήσου-  
 νται nach chald. חרגא (Deut. 32, 25 für ארמה). Endlich auch  
 wohl S καὶ ἐμαγήσονται\*, wobei der Grund für die Wahl  
 des Wortes nicht deutlich ist (vgl. übrigens 2. reg. 21, 13)  
 und O<sup>3</sup> ἐλυτρώθησαν, das mir ebenfalls dunkel bleibt. Mit  
 Sam. gehen O καὶ ἐχώλαναν und כ ס ס ס: יתלכסו, indem sie das  
 Wort in aramäischer Bedeutung nahmen. — 46 ממסגרותיהם  
 O כ ס ס<sup>1</sup> ἀπὸ τῶν τριζων αὐτῶν = ממסגרותיהם. S ἀπὸ ἐδράσ-  
 ματος αὐτῶν ist freie Uebersetzung des MT. O<sup>3</sup> ἐξ δεσμῶν  
 αὐτῶν. Da dasselbe Wort Jes. 42, 7 für מסגרת steht, so  
 wird man nicht an ממסגרותיהם zu denken haben. O<sup>2</sup> A Hi  
 כ כ<sup>1</sup> wie MT. — 47 צורי] vgl. zu V. 3. — 47 Sam. ורים. —  
 47 אלוהי] Sam. צור. — 48 האל] O<sup>2</sup> ισχυρὸς ζῦριος aus V. 42  
 O<sup>3</sup>. — 48 Sam. נקמת. — 48 יידבר] Sam. ימרה. Die Ueber-  
 setzungen passen auf beide Worte. — 48 Sam. תחתני. —  
 49 מפלטי] Sam. ומציאי. — 49 O ἐξ ἐχθρῶν [O<sup>1</sup> + μου]  
 ὀργίλων = מאַנְבִּי־אָה [Field]. So auch wohl O<sup>3</sup> καὶ ἐξήγαγέ  
 με ἐξ ὀργῆς ἐχθρῶν. — 49 [מִן קמִי] Sam. ומקמי O<sup>3</sup> καὶ ἐκ  
 τοῦ τόπου μου (ἀνύψωσέ μέ) = (ומִמִּקְמִי ירוממי). — 49 Sam.  
 המסיב. — 49 תצילני] O<sup>3</sup> διετήρησάς με = תצִילֵנִי vgl. ψ 12, 8;  
 Deuter. 33, 9; Prov. 22, 12. — 50 Sam. יהוה בננו. [ס<sup>1</sup> wie  
 MT]. — 50 אומר (אומר) Sam. ולשמך O<sup>3</sup> καὶ τὸ ὄνομα  
 κυρίου μνησθήσομαι = אָמַרְתִּי [הוה] vgl. ψ 20, 5. —  
 51 מגדול] Sam. marg מגדול [O<sup>2</sup> ס<sup>1</sup> כ<sup>1</sup> wie MT]. — 51 לדוד  
 O<sup>3</sup> τῷ δαυὶδ εἰς γενεάν. Duplette; das zweite = לְדוֹד. —

## 19.

5 קרב] O ó φθόγγος αὐτῶν was ס Röm. 10, 18 durch רֶסֶס לִפְנֵי wiedergiebt. Σ' ó ἦχος αὐτῶν und danach Hi *sonus eorum*. ס mit Beziehung auf Röm. 10, 18 רֶסֶס לִפְנֵי = εὐαγγέλιον. Eine Lesart קֶרֶם liegt diesen Uebersetzungen nicht zu Grunde, da hierfür andere Worte gebräuchlich sind, sondern die Uebersetzer verstanden קר wie τόνος von τείνω. A ó κανὼν αὐτῶν. כ: מתח עיניניהן. — 5° O ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκηνώμα αὐτοῦ und danach theilweise ס *et super solem fivit tentorium suum in eis*. Diese Uebersetzungen beruhen auf einer falschen Ergänzung von *sibi* zu שם. — 7 ותקופתו] A καὶ τὸ νίκος αὐτοῦ\* im Sinne von τέλος. כ: נזהר leitet das Wort fälschlich von נקב ab. — 12 נזהר] O φυλάσσει αὐτά; freie Uebersetzung, welche durch ס אודהר בהן vermittelt ist. Aber falsch Hi *docebit ea*. — 13 מְדִיב] O מְדִיב. — 14 אז איתם] lässt ס aus; an Stelle dessen steht חַתָּם, was als zweite Uebersetzung von וְדִיב anzusehen ist. — 15 לפניך] O + διὰ παντός = תמיד aus 71, 6. —

## 20.

6 נגדל] O μεγαλυνθῆσόμεθα ס נגדל. Ersteres führt auf נגדל, dagegen scheint ס der Lesart des MT mit Benutzung von () den gewonnenen Sinn untergelegt zu haben, da sein Ausdruck nicht eigentlich einem נגדל entspricht, vgl. 35, 27 O und ס. Die Uebrigen lasen wie MT. Σ' τάγματα τάγματα διαστελοῦμε\* (danach Hi *ducemus choros*) sieht das Wort für ein Denominativ von נָגַל an, das er metonymisch von einer Abtheilung Soldaten versteht, vgl. Cant. 6, 4. Ebenso כ: נקסס. A נססו מַסֵּס was undeutlich ist; vielleicht ist מַסֵּס oder dgl. zu lesen und dies nach Σ' zu erklären. — 7 בגבורות] A Σ' ס Hi Singular; O כ wie MT. — 8 זמיר] O μεγαλυνθῆσόμεθα. O<sup>1</sup> ἐπιζαλεσόμεθα aus V. 10. Ersteres gestützt durch ס נגבר = נגבר. vgl. 12, 5. A Σ' Θ Hi כ wie MT. — 10 O ziehen המלך mit Recht als Objekt zu 10<sup>a</sup> und lesen נַעֲנִי; alle übrigen haben bereits die Abtheilung von MT. Bei הוֹשִׁיעָהן drücken A Σ' כס das Suffix „uns“ aus,

doch ist die Lesart bei A nicht sicher [s. Field] und bei כס werthlos. Hi wie MT (*rex exaudi nos*). —

## 21.

2 [מה] drückt nur כ aus, nicht O Hi כ. — 3 [יארשת]. Die VV sind über die Bedeutung des ἀπαξ λεγ. nicht einig; O nach. ورش „begehren“ δέησις (al. θέλησις Hi *voluntatem*). כ: פירוש *prolatum* ist wohl aus dem Zusammenhang gerathen. לביא. Dies Wort sonst für Ableitungen von הכין vgl. 10, 17. Jes. 18, 4 vgl. ארש *statuit*. A κόπος\* nach أرس *agriculturam exercuit* (?). — 3 [מנעה] A μεμψή\* ist mir unklar. — 7 [תשיתהו] O nehmen das Suffix in der Dativbedeutung (δώσεις αὐτῶ). — 8 [ימוט] A σφαλίῃ, was Hi ungeschickt *decipietur* übersetzt. — 9 [תמצא] sprechen O an erster Stelle als Nifal aus; Σ Hi כס wie MT. — 10 [חשיתמו] VV wie alle Erklärer beziehen das Suffix auf die Feinde, wobei kein Sinn erreicht wird; es ist vielmehr der König; für die Singularbedeutung vgl. פנימו 11, 7 Gesen. Gramm. 22. Aufl. p. 235 Anm. Der Vers ist das Gegenstück zu 7<sup>a</sup>. Nun ist aber auch יי als Vocativ zu 10<sup>a</sup> zu ziehen. — 10 [יבלעם] O συνταράξει αὐτούς.<sup>1)</sup> Sie lasen wohl nicht יבהלם, sondern da sie Jhvh als Subjekt ansahen, scheuten sie sich vor wörtlicher Uebersetzung; so auch Hi *praecipitabit eos*. — 12 [ייעלו] O ergänzen στήσαι (al. στήναι). — 13<sup>a</sup>) Schon 18, 41 war die ähnliche Redensart כסלכסל eine Phrase, die ihm in den Zusammenhang zu passen schien, und bei der ihm die Bedeutung von כר Jes. 3, 24 vorschwebte. O A Hi buchstäblich *quoniam pones eos umerum*; richtig Σ ὅτι τάξεις αὐτοὺς ἀποστρόφους. — 13 [במיתריך] O ἐν τοῖς περιλοιπίσι σου Σ τοῖς περιλειπομένοις σου (ἐδράσεις κατὰ πρόσωπον αὐτῶν) im Sinne von יתר 17, 14. Σ verstand dies umgekehrt wie 31, 20 von der Gott noch übrig gebliebenen und bei ihm verwahrten Strafe vgl. Hiob 20, 26. Hieraus erklärt sich

1) I II III κύριε ἐν ὀργῇ σου συνταράξεις αὐτούς dem Vorhergehenden konformirend, aber wohl ursprünglich.



auch סִנְכַסִּי. A Hi כ „Seile“. — 14 גְבוּרַתְךָ O Hi Plural, כס wie MT. —

## 22.

1 אֵילַת] O ἀντιλήψεως, Σ βοηθείας, כ: תקוה = אֵילַת V. 20, vgl. 88, 5. A Hi wie MT (*pro cervo matutino*). — 2 אֵלֵי אֵלֵי] O + πρόσχες μοι = לִי חוֹשֶׁה aus V. 20, s. aber zu V. 3. — 2<sup>b</sup> Die Konstruktion *longe a salute mea [sunt] verba rugitus mei* haben O A Σ Θ E S Hi כ. Die „Hülfe“ ist nach dem Parallelismus der „Helfer“ vgl. 42, 6. — 2 שְׁאֵנִתִּי] O τῶν παραπτωμάτων μου, ס (*et recessisti a salute mea propter verba stultitiarum mearum* = שְׁנֵאֲתִי. — 3 אָקְרָא] O ergänzen πρὸς σέ ס אִנְיָ. — 3 וְלֹא דִוְמִיָּה לִי] O καὶ οὐκ εἰς ἀνοίαν ἐμοί; andere Hdschftn. bei Bar Hebrâya Schol. סֶלַח עֲשֵׂה לִּי = καὶ οὐκ εἰς ἀφοσύνην μοι. [So ein ἄλλος bei Field.] Dagegen „der Aegypter“ bei BH. מִן אֶרֶץ מִצְרַיִם = καὶ οὐκ προσέχεις μοι. Hierauf scheint auch ס zu führen מִן אֶרֶץ מִצְרַיִם. Der Araber bei Castle giebt dies מִן אֶרֶץ מִצְרַיִם V. 20 und 40, 10 durch מִן אֶרֶץ מִצְרַיִם wieder. und ich vermuthe, dass πρόσχες μοι V. 2 in unseren Ausgaben der O auch noch eine Spur für ursprüngliches πρόσχες μοι V. 3 ist. Jetziges ἀνοία im dritten Verse war ursprünglich Variante für τῶν παραπτωμάτων μου V. 2. O setzten πρόσχες für דִּוְמִיָּה durch den Parallelismus הַעֲנָה veranlasst nach 48, 10. Das Wort war ihnen auch an den übrigen Stellen (39, 3; 62, 2; 65, 2) ebenso wie ס unbekannt. Die vorgeführte Ansicht hat gegenüber der Konjekture Fischer's καὶ οὐκ ἐστὶν ἀνεσίς μοι das für sich, dass sie sich wenigstens auf einen, vielleicht auf zwei Zeugen (ס) berufen kann. οἱ λοιποὶ Hi כ *nec est silentium mihi*. — 4 O Σ' verbinden falsch ἐν ἁγίῳ (Σ ἁγίοις) κατοικεῖς. Hi *et tu sancte, habitator, laus cet.* כס die sonst den Sinn missverstehen, haben die Abtheilung des MT. — 4 O οἱ λοιποὶ Hi ס תְּהַלֵּל כ wie MT. — 9 גַּל] O Hi ס als Perfektum *confugit* = גַּל. כ *laudet coram domino* setzt die Vokalisation des MT als inf. abs. voraus. — 10 גִּבְחִי] O ὁ ἐκσπᾶσας με כ *qui prodire fecisti me* als Partizip von גִּבַּח. A ὑπερπαλαίων μου\* (danach Hi *propugnator meus*) vgl. Hiob 38, 8 παλαίειν für גִּיבַח nach gewöhnlichem chaldäischen





als Accusativ angesehen. — 31. 32 [לְדֹרֹר יִבְאוּ] O *γενεὰ ἡ ἐρχομένη*. Sie verstanden לְדֹרֹר als das Objekt, von dem erzählt werden sollte, und gaben es ungenau wieder, aber sie lasen richtig יִבְאוּ לְדֹרֹר. Uebersetze: „erzählt werden wird vom Herrn dem kommenden Geschlecht“; für das ל in לאֲדַנִּי vgl. Gen. 26, 7. לְדֹרֹר kommt nicht vor. Eine Spur dieser Lesart und Versabtheilung findet sich noch bei כ, welcher doppelt übersetzt: יִיחַוּוֹן כֹּה גְבוּרָתָא דִּי לְדֹרָא בְּתִרְאָה יִתּוּבֹן [Reg. יִיתֵן]. A zieht לְדֹרֹר zu V. 32 (*εἰς γενεάν ἐλευσονται*\*). Hi *in generatione* wie MT. — 32 [צִדְקָתִי] Hi צִדְקָתִי. O ס Singular; כ beides. — 32 [עֲשֵׂה] O ס + κύριος (vgl. aber S. 421). A Σ Θ Hi כ wie MT.

## 23.

2 [בְּנֵאוֹת] O *εἰς τόπον* wie 79, 7 (Jer. 25, 30) für בְּנֵי. A *ἐν ὠραιότητι* wie 68, 13 für בְּנֵי. O und A vereinigt bei כ *in loco aprico in amoenitate*. Hi ס *in pascuis*. — 2 [דִּשָּׂא] O *ἐν τῇ ἐντρονίᾳ* (2). — 2 [יִרְבִּיצִי] O schicken voraus *ἐξεῖ*. — 2 [יִנְהִלֵּנִי] O Hi *enutrivit me*. Σ' *ἐτιμύλησέ με*\*. כ ס *ducet me*. A *διαβαστάξεις με*\*, worin das dem hexaplarischen Syrer vorliegende *ς* zu streichen ist. Die verschiedenen Uebersetzungen drücken je eine Seite des in נֶחֱלִי liegenden Begriffes aus. — 4 [בְּנֵי] O *ἐν μέσῳ* = בְּנֵי. — 5. 6 כֹּסֵי רוּיָה: 6 [אֶךְ טִיב] O S *καὶ τὸ ποτήριόν μου* [O σου s. aber Hier. bei Field] *μεθύσκον ὡς ζῳάτιστον* und danach כ [leg. מִלֵּךְ Hupf.] *סִכְכַּס מְזִין אֶךְ טִיב*. *μεθύσκον* auch Σ' E Hi und die Versabtheilung von O auch Σ'. Hi כ wie MT. Die Uebersetzung ὡς setzt אֶךְ = אֶךְ s. S. 418. — 6 [יִהְיֶה כֹּס] O Σ' Hi כ (alle erhält.) *וְשִׁבְתִּי* wie 27, 4. Allein dort ist der Infinit. als Objekt eines Verbum angezeigt, während man hier ein Tempus finitum erwartet, welches MT mit Recht durch seine Vokalisation als Perf. cons. ausdrückt. Die Verbindung כֹּסֵי טִיב erklärt sich nach כ בְּרֹא Gen. 19, 8; 31, 33. כ Lev. 16, 22 al. und beruht auf einer Prolepsis. Für die Bedeutung von כֹּס vgl. 9, 18. Das Haus Gottes ist das himmlische vgl. 11, 4; 16, 11; 17, 15; 27, 13.

24.

1 [לָדוֹר מִזְמוֹר] stellen O Hi um; O + τῆς μιᾶς σαββάτου (O<sup>1</sup> σαββάτων) al. τῶν σαββάτων. (I ohne Zusatz.) A Σ כ wie MT. — 2 [כִּי] ~ O Σ Θ. — 4 [נִפְשׁוּ] O Hi כ כס (alle) ketib. — 4 Ende O + τῶν πλυσίων αὐτοῦ aus 15, 4 O. — 6 [פִּנִּיךְ יַעֲקֹב] O τὸ πρόσωπον τοῦ θεοῦ Ἰακώβ. כ faciem Jacob. ס faciem tuam, deus Jacob. A Σ E S Hi Vet. lat. und nach einem Scholion bei Field auch O wie MT. Demnach wird man in Obigem Korrekturen zu erblicken haben. — 10 [סֵלָה] ~ O (διάψαλμα Cod. 17). —

25.

1 [לָדוֹר] O praem. ψαλμός. A Σ E S Hi כ wie MT. — 1 [אֲשָׁא] A Σ παρα- [Σ προς-] πίπτω (τὴν ψυχὴν μου), was unverständlich ist. — 1. 2 [אֱלֹהֵי] I II III zu V. 1. Hi כ כס wie MT. — 2 [אֲבוֹשָׁה] O<sup>1</sup> + εἰς τὸν αἰῶνα aus 71, 1. — [יַעֲלֶצִי] καταγελάτωσαν. Das hebr. Wort ist sonst καυχῶν 5, 12 oder ἀγαλλῶν; trotzdem ist wohl nicht nach 2, 4; 59, 9 an ילעני zu denken. — 3 [רִיקָם] O Σ Hi frustra ס כס, wie es scheint mit Auffassung der Endung als Suffix, da ihm doch 7, 5 das Wort bekannt war. כ. רִיקָם = וְרִיקָא. Beide stiessen sich an dem scheinbar vorausgesetzten Gedanken, dass es auch einen begründeten Abfall von Gott geben könne. Das Wort ist aber vielmehr nach 2, 1 dahin zu erklären, dass ihre Empörung von vorn herein eine aussichtslose genannt wird, vgl. 2. Sam. 1, 22. — 14 [סֹדֵר יִי ג'] O S κραταίωμα κύριος τῶν φοβ. αὐτ. Daneben in II III als Duplette καὶ τὸ ὄνομα κυρίου τῶν φοβ. [III ἐπικαλεσαμέντων] αὐτ. aus dem ersten korrumpirt. סוד verstanden O im Sinne von יסוד vgl. 55, 15. — 17 [הִרְחִיבוּ] O Θ S Hi ס ἐπληθύνθησαν [Vet. Lat. dilatatae sunt = ἐπλατύνθησαν]. A E δύοίως τοῖς O. Σ πλατεῖαι כ dilatantur; alles dies zeugt für MT. Die beliebte Konjekture ἡ ῥῆξις hat gegen sich, dass man wohl sagen kann הִרְחִיבוּ לַפְלֹנִי oder "פֶּל" [צֶעֱרִי] מקום הִרְחִיב אֶת מְקוֹם הִרְחִיב צָרוֹת פֶּל, aber nicht הִרְחִיבוּ צָרוֹת פֶּל, denn eine weite Enge giebt es nicht. Lies הִרְחִיבוּ Cant. 6, 5, wobei צָרוֹת Subjekt, לִבִּי Objekt ist. 17<sup>a</sup> ist die Begründung für 17<sup>b</sup> wie 16<sup>b</sup> für 16<sup>a</sup>.



26.

27.

1 [לָרֹד] O + *πρὸ τοῦ χρῆσθῃναι*. — 5 *Σ* בָּפֶסֶס. O A E Hi כסס wie MT. — 6 [יָרַם] O *ὑψώσεν* *Σ* ἐπῆραν Hi *exaltabit* = יָרַם. A E כסס wie MT. — 6 [סְבִיבוֹתַי וְאֶזְבַּחָהּ] O ἐκύκλωσα καὶ εἶθυσα = סְבִיבוֹתַי וְאֶזְבַּחָהּ. A *Σ* Hi כסס wie MT. — 6 [תְּרוּעָה] ~ A *Σ* bei B H. Schol. Ὁ ἀλαλαγμοῦ. O<sup>1</sup> αἰνέσεως καὶ ἀλαλαγμοῦ. Codd. 184. 210 αἰνέσεως. Die mittlere Gruppe bietet eine Duplette, aber αἰνέσεως ס פספס? führt auf eine Variante תְּרוּעָה. כ. תְּרוּעָה Hi *inbili*. — 8 [בְּקֶשׁ פִּי] als Imperativ nur כ; alle übrigen als Präterit. Weiter hilft ס sich durch Streichung von folgendem אבקש *et quaesivit facies mea faciem tuam domine*. Ebenso versteht *Σ* פִּי vom Antlitz des Dichters σὲ ἐξήτει τὸ πρόσωπόν μου, indem er לך aus dem Anfange des Verses wiederholt und es hier als Acc. auffasst. Ferner Hi *quaesivit vultus meus* und als Acc. A ἐξήτησαν πρόσωπά μου. O übersetzen den ganzen V. σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου ἐξεξήτησα τὸ πρόσωπόν σου, τὸ πρόσωπόν σου κύριε ζητήσω. Dagegen O<sup>1</sup> σοὶ εἶπεν ἡ καρδία μου κύριον ζητήσω· ἐξεξήτησέ σε τὸ πρόσωπόν μου· τὸ πρόσωπόν σου κύριε ζητήσω. Beide Recensionen sind korrumpirt. In der Recepta ist אבקש . . . פִּי אה zwei Mal übersetzt und das mittlere Glied ausgefallen; bei O<sup>1</sup> ist κυριον ζητήσω Duplette; die ursprüngliche Gestalt kam dem

Sinne nach mit  $\Sigma$  überein. — 9  $\text{הַיִּיתָ}$ ] O Hi mildernd *declines...a.* כס wie MT. — 9  $\text{הַיִּיתָ}$ ] O durch den Imperat., weil sie das Kausalverhältniss nicht erkannten. — 9  $\text{הַיִּיתָ}$ ] O Hi *ἐγκαταλίπης* O<sup>1</sup> *ἀποσκορακίσσης* und nachher *ἐγκαταλίπης* für *ὑπερίδης*. — 11  $\text{שָׁרִי}$  כ:  $\text{חַיְבָבִי}$  vgl. zu 5, 9.  $\Sigma$  *ἀποτειχίζοντάς με* (ebenso 54, 7; 59, 11) als Denom. von  $\text{שָׁרִי}$ . ES *παρὰ-πικραίνοντων με* =  $\text{שָׁרִי}$  =  $\text{סָרִי}$  (Hos. 9, 12) vgl. Hebr. und O  $\psi$  68, 7. — 12  $\text{תַּתְּנִי}$ ] Hi + *domine*. — 12  $\text{יִרְפָּה הַמָּס}$ ] A S vgl. zu 10, 5. O *καὶ ἐψεύσατο* (=  $\text{יִרְפָּה}$  Hitz. wie A S) *ἡ ἀδικία ἐαυτῇ* (= לו als die beiden ersten Buchstaben von לולא). Mit Benutzung beider Hi *et apertum mendacium*.  $\Sigma$  wie MT (*καὶ ἐκφρόντες\* γυσίματα ἄδιζα*) und verallgemeinernd כ:  $\text{וּמַלְלֵי חַטּוֹתָא}$ ; endlich ס  $\text{בְּלֵב לִי}$  (ebenfalls  $\text{יִרְפָּה}$ ). — 13 לולא ~ O (vgl. aber V. 12). Hi ס *ego autem*. A  $\Sigma$  S כ *εἰ μή*. —

## 28.

1  $\text{לְדוֹר}$ ] O<sup>1</sup> *praem. ψαλμός*. — 1  $\text{וְנִמְשְׁלֵחִי}$  ס  $\text{וְנִמְשְׁלֵחִי}$  vgl. für die Bedeutung Michael. bei Cast. — 2  $\text{שָׁמַע}$ ] O<sup>1</sup> Hi + *domine* vgl. S. 421. — 3  $\text{חַמְּסֵכִי}$ ] O *συνεγκύσσης . . . τὴν ψυχὴν μου* [O<sup>1</sup> *με*]. Hi *tradas me* ס  $\text{וְנִמְשְׁלֵחִי}$  den Tropus mildernd. — 3  $\text{אֵין}$ ] O + *μή συναπολέσης με* aus 26, 9 O. — 4  $\text{כַּמְעֵשָׂה}$ ] O A כ Plural (O כ auch für פעלים). Hi Sing. ס lässt die zwei Glieder von hier bis zum Ende des V. als Synonyma aus. — 5  $\text{פַּעֲלָה}$ ] A Sing. (כ *legem*) O  $\Sigma$  Hi ס wie MT. — 5  $\text{מַעֲשָׂה}$ ] O  $\Sigma$  E כ Plur. A Hi ס wie MT. — 5  $\text{יִהְיֶהֱסֵם ג'}$ ] O Hi *detruas eos et non aedificabis* nach V. 4. כס wie MT. — 7  $\text{וַיַּעֲלֶז ג'}$ ] E [*καὶ ἐκρατύνθη κατέ* =  $\text{וַיַּחֲלֶץ}$  in intransitiver Bedeutung. O *καὶ ἀνέθαλεν* [so auch  $\Theta$ ] *ἡ σάρξ μου καὶ ἐκ θελήματός μου ἐξομολογήσομαι αὐτῷ*. Danach theilweise, aber mit Berücksichtigung des MT *et germinavit* ( $\text{וַיַּחֲלֶץ}$ ) *caro mea et in cantico* [et in cantico meo auch  $\Sigma$  Hi =  $\text{וּבְשִׁירִי}$ ] *laudabo eum*. O gehen zurück auf eine Vorlage  $\text{וַיַּחֲלֶץ בְּשִׁירִי}$  und Uebersetzung von  $\text{לְבִי}$  vgl.  $\psi$ . 3, 5 und Exod. 36, 2  $\text{אֲשֶׁר לְעִמּוֹ}$  O ס  $\text{לְעִמּוֹ}$   $\text{τὸς ἐξουσίως βουλομένους}$ . — 8  $\text{לְמֹו}$ ] O ס  $\text{לְמֹו}$  29, 11. Hi (*fortitudo*) *mea*  $\Theta$  *ἡμῶν* (=  $\text{לָנִי}$ ?). A E S כ *αὐ-τῶν*. —

## 29.

1 [לדוד] O + ἐξοδίου [= עֲצָרָה O<sup>1</sup> ἐξόδου] σκηνης. — 1<sup>a</sup> O ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὶ θεοῦ ἐνέγκατε τῷ κυρίῳ υἱοὺς κριῶν Duplette. Aehnlich כתי מלאכיא בני אלום כ. Hi ס *filios arietum* E *filios fortium* S κρατειλων [?]. — 2 בהדרת [קדש] O σ ἐν ἀλλῇ ἀγίᾳ αὐτοῦ; ebenso 96, 9 = בהדרת. A Σ E Hi כ *in decore sancto* und ebenso S umschreibend ἐν ὑπερηομένη ἀγιότητι. — 6 [וירקדם] O καὶ λεπιδινεῖ αὐτάς = וירקם mit Beziehung auf Exod. 32, 20 (?). Hi *et disperget eas* A Σ E ס [Ambros] כ wie MT. — 6 [ושריון] O καὶ ὁ ἡγαπημένος = ושריון vgl. Deut. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 2 Hebr. und O. ס סלני vgl. Deut. 3, 9. כ (?) וטור מסרי פרוי. A E S καὶ Σαρῖων. Σ Hi *et Sarion*. — 8 [קדש] כ: ורקם vgl. Gen. 14, 7 al. — 9 [יהולל] ס יחלל wie יחיל. O Θ καταρτιζομένου (?) Σ πληθύνοντος vgl. aber Field. A E Hi כ *obstetricans*. — 9 [אילוח] Σ πεδία vgl. zu 42, 2. ס Nestor. אֶלְדָּא [= *cervus*] Jacobit. אֶלְדָּא אֶלְדָּא Bar H. O A E Hi כ *cervis*. — 9 [ויהשב] ס סלמם im Sinne von סהה Ez. 26, 4 Pesch. כ [חיות חורשא] wie Jes. 30, 14. A ἀνασύρει = O ἀποκαλύπτει (Hesych.) Σ Hi γυμνοῦντος. — 10 [ישב] O S als Futur; Hi Präsens; A Σ כ Präterit. ס *reduxit* = ישב nach Gen. 8, 3. — 10 [וירשב] O A Σ Hi Futur, כ ס Präterit. —

## 30.

1 [מזמור] O praem. εἰς τὸ τέλος (≈ O<sup>1</sup>). — 4 [מיורדי] O Θ ס Ketib; A Σ Hi כ Keri. — 6 [רגע] O ὀργή ס אלה. Beide identificirten das Wort mit גערה (O auch 35, 20; für ס vgl. 106, 9) A ἀθροισμός. Derselbe 35, 20 ἀθρόα γῆς für רגעי ארץ und 6, 11 ἀθρόως für רגע im Sinne von *subito* und 30, 6 *momentum* (so Hi) s. Schleusner, vgl. Σ ἐπ' ὀλιγοστόν כ: שעתא. E συντέλεια nach vorausgesetzter Grundbedeutung „zusammenziehen Hiob 7, 5, zusammenfassen“, aber auch wohl im Sinne von *momentum*. Vgl. 35, 20. — 7 [בשלי] A S nach der Ueberlieferung ἐν εὐθηνίᾳ ohne μου. O Σ Hi כ ס wie MT. — 8 [להררי] O τῷ κάλλει μου und davon unabhängig ס *gloriae meae* = להררי. כ [du hast dich

gestellt 2. Chron. 18, 34] לְהַרְרִי עוֹ. A Σ<sup>s</sup>SHi wie MT (Σ τῷ προπάτορι μου nach Jes. 51, 1). — 8 [הייתי נבהל] zieht Σ zu V. 9: ἐν τοῖς κακοῖς γινόμενος ἔλεγον· πρὸς σὲ κτέ. — 11 O [היה י"י וְהִנֵּנִי בְּשִׁמְעֵי י"י] A ΘHi כס wie MT. — 11 [היה] O ἐγενήθη. Σ ἐγένου = היה. A ESHi כס wie MT. Die Vokalisation als Perfekt bei allen drei Verben ist die richtige; der Vers enthält die von Hitzig vermisste ausdrückliche Angabe, dass Jhvh. den Dichter erhört habe. — 13 [כבוד] כ inclyti und das Verb im Plural. O ἡ δόξα μου und weiter καὶ οὐ μὴ κατανυγῶ; beides verdeutlichend. Noch ungenauer σ propterea cantabo tibi gloriam nec tacebo, A Σ<sup>s</sup>ΘHi wie MT.

31.

1 [לדוד] O + ἐκστάσεως [~I] s. darüber das Schol. bei Field. — 2 [פלטי] O + καὶ ἐξελοῦ με [~I] = והצילני aus 71, 2. — 3 [לצור מעוז] E στερεὸν κατοικητήριον = מעוז "לצ" wie 71, 3. — 7 [שנאתי] OHi ס [Bar H.] כ (alle) odisti; richtig, vgl. Hitzig. — 8 [ידעת ג'] O<sup>1</sup> ἔσωσας ἐκ τῶν ἀναγκῶν τὴν ψυχὴν μου wie Prov. 12, 10 οἰκτεῖρει für ידע (Schleusner). — 9 [הסגרתני] Σ ἐξέκλινας, so auch O Jes. 9, 19 für גזר. — 11 [בעוני] O ס ἐν πτωχείᾳ = בְּעָנִי durch den Parall. gefordert. Σ διὰ τὴν ἀκωσίην μου wie V. 8 = בְּעָנִי. A ΘHi כ wie MT. — 14 [מגור] A συστροφῆς Σ<sup>s</sup>Hi ἀθροισμὸν O παροικούντων wie 55, 16. כ: רחיתא. — 16 [בידך] O A Σ<sup>s</sup> Plur. Hi כ wie MT. — 16 [עתתי] O οἱ κληροὶ μου lies nach Vet. Lat. οἱ καιροὶ μου. — 17 [ידמו] A Σ<sup>s</sup>Hi σιωπησάτωσαν. O καταχθείσαν σ descendant = יִדְמוּ (?). כ hat beides neben einander taceant et descendant. — 19 [עתק] A etymologisirend μέταρσιν\* Hiob 14, 18. EHi vetera nach עתיק 1. Chron. 4, 22. O s verallgemeinernd ἀνομίαν mendacium. כ blasphemias. — 20 [מה רב] O erweiternd ὥς πολὺ τὸ πλῆθος. — 21 [פניך] כ tempore furoris tui nach 34, 17. — 21 [מרכסי] O ἀπὸ ταραχῆς כ [לפני] im Sinne von רָחַץ (Schleusner vergleicht [huc et illuc commotus et perturbatus fuit]. Σ ἀπὸ παραδειγματισμοῦ vgl. bei O Jer. 13, 22 παραδειγματίζω = חמס. כ: מגידורי nach Jes. 40, 4; so auch A ἀπὸ τραχυτήτων Hi a duritie. — 22 [כי] ~ O. E ὅσιον αὐτοῦ ἐμοί = חֶסֶד. A Σ

Θ Hi כ wie MT. — 23 [נגזרתי O Hi כ haben hier in der Uebersetzung ein anderes Wort als 88, 6 für נגזרתי, lasen also wohl wie MT. Σ̣ס an beiden Stellen dasselbe (ἐξεζό-  
πην — *perü*), sie lasen also wohl mit 14 hebr. Codd. נגזרתי.  
— 24 [על יתר] ziehen O Hi zum Folgenden: *his qui satis operantur*. כ *magnatibus qui operantur superbiam* nach Gen. 49, 3. ס *sceleratis facinora eorum*. Alle stiessen sich an der Konstruktion mit dem Acc. —

## 32.

2 [נשי] S οὗ ἐπελήσθη = נָשִׁי. — 2 [ברוחי O ἐν τῷ  
στόματι αὐτοῦ. Allein nach Hi bei Field und Cod. 264  
gehört diese Uebersetzung Σ' an, der auch Kohel 7, 9 ברוחך  
frei mit διὰ λόγων σου übersetzt. O A Θ E S Hi כ ס in spiritu  
ejus. — 3 [החרשתי Θ ἐκοπίασα falsch nach 1. Sam. 23, 9.  
— 3 [בלו] Θ ἐπλανήθη, so Complut. Dan. 7, 25 πλανήσει für  
יבלא. Er verstand בלה = בָּלַע = בהל vgl. 6, 3. — 4 [ידד]  
Hi + סלה. — 4 [לשדי כ: ריטבי O A Σ' Θ E Hi לְשִׁדִּי. O  
ἐστράφη εἰς ταλειπωρίαν, indem sie vermeintliche Participial-  
konstruktion auflösten und das Suffix im Verbum ausdrückten.  
Aehnlich Σ μετεστράφη μοι εἰς διαφθοράν. Θ ἐστράφη  
εἰς ταλειπωρίαν εἰς τὰ ὀπίσω. Field meint, εἰς ταλειπωρίαν  
sei zu streichen, allein dies entspricht dem לְשִׁדִּי und ἐστράφη...  
εἰς τὰ ὀπίσω ist Uebersetzung für נָהַךְ. εἰς ταλειπωρίαν  
ohne μου auch E. Hi *versatus sum in miseria mea* schliesst  
sich an O, drückt aber das Suffix noch zum zweiten Mal  
aus. A εἰς προνομήν μου, dieselbe Uebersetzung wie 12, 6  
al. S ἐστράφη ἡ ἀμαρτία ὡς θήλασμά μου mit willkür-  
licher Ergänzung des Subjekts, und ס *versatus est in pectore  
meo* (صَبَّ) [dolor] = לְשִׁדִּי. — 4 [בחרבני קיץ O ἐν τῷ  
ἐμπαγῆναι [O<sup>1</sup> + μοι] ἄκανθαν = קָץ (A Σ' Θ E S Hi כ קיץ).  
Das Verb verstanden O nach קָץ = خَبَّ, eine Bedeutung,  
welche durch die Dornen nahe gelegt war. Der Form nach  
wurde בחרבני für ein Verbalsubstantiv [mit Suffix] ange-  
sehen; ähnlich E ἐν τῷ ἐρημωθῆναι ὁπώραν und mit etwas  
anderer Auffassung Hi *cum exardesceret messis*. A ἐν ἐρη-  
μώσει θερεία. Σ ὡς καῦτος θειρινόν. כ: היך שרבא דקייטא.  
Alle diese lasen בחרבני mit Jod compaginis. Als Suffix



Θ ἐν ἐρημίᾳ μου. S ὡς καύσωνες καύματος πολλοῦ wie MT. Ob ΣS כ כּחֲרִי lasen, ist nicht sicher. ס (*versatus est in pectore meo*) dolor ad interficiendum me giebt die Uebersetzung der O dem Sinne nach wieder. — 4 סִיחָה] ~ O<sup>1</sup>. — 5 O A עלי. ΣHi כס wie MT. — 5 פִּשְׁעֵי O A Hi Sing., Σ כס Plur. — 5 חַטָּאתִי O τῆς καρδίας μου, lies nach Codd. 184. 188. Theodoret ἁμαρτίας. — 5 סִלַּח] ~ O<sup>1</sup> Hi (adest O ב). — 7 סִתְּרָה. — 7 רִנִּי ג' O τὸ ἀγαλλίαμά μου (רְנִי) λύτρωσαι με ἀπὸ τῶν κυκλωσάντων με vgl. S. 416. רְנִי auch A Hi (*laus mea salvans, circumdabis me*). כ: בִּיעַת שְׁזִבּוּתָהּ wie MT. — 8 אֶרְעָה O ἐπιστιγνῶ = אֶרְעָה vgl. Prov. 16, 30 O. So auch ס verallgemeinernd אֶרְעָה, eine unmögliche Orthographie. A ΣHi wie MT. כ beides nebeneinander *consulam tibi et dirigam in te*. — 9 עֲדֵרוֹ O Hi maxillas eorum = עֲדֵרוֹ vgl. Ew. ס inde a iuventute eorum 103, 5. A Σ כ ornamentum. —

33.

1 Anfang O ES + τῷ Δαυίδ. O<sup>1</sup> ψαλμός τῷ Δαυίδ ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις καὶ παρὰ τοῖς τρισίν und bei Hi כ. — 7 כִּנְדָּר O כ ὡς εἰ ἀσκόν. ΣHi ס ὡς ἐν ἀσκῶ = כִּנְדָּר, so auch A ὡς χύμα nach טוּ aqua e terra emanans, denn נָדָר ist bei ihm Jos. 3, 13 σωρός. E ὡς σωρόν wie MT. — 9 ס: רִנְּנָה. — 10 Ende O + καὶ ἀθετεῖ βουλὰς ἀρχόντων, alte Duplette zu ἀθετεῖ δὲ λογισμοὺς λαῶν, das Cod. 184 fehlt (vgl. S. ... λογισμοὺς ἀρχόντων). — 15 יָחַד O κατὰ μόνας = יָחַד. Σ κατὰ μόνας ἐκάστην doppelte Uebersetzung wie V. 19 καὶ διασῶσαι αὐτοὺς καὶ διατρέφειν für רָחַמָהּ. A Hi כס pariter. — 17 O כ רָמַלַּט. ΣS Hi ס wie MT. —

34.

1 אַבִּימֶלֶךְ S bei Bar H. עֲנִישׁ nach 1. Sam. 11, 21 geändert. — 3 תַּתְּהַלֵּל O Hi ס als Passiv nach aram. Sprachgebrauch. — 6<sup>a</sup> O A Hi ס lasen den Imperat. und רְפִיכֶם (hierfür fehlt A). כ wie MT. — 18 צַעֲקוּ O כס + οἱ δίκαιοι, Hi wie MT. — 22 תְּמוּתָהּ ג' O כס mors peccatorum pessima = תְּמוּתָהּ. Hi wie MT. — 23 O Hi ס redimet = תִּפְּדֶה als Perf. proph. כ wie MT. —

## 35.

1 [לדוד] O<sup>1</sup> praem. ψαλμός. — 1 [יריבי] O ungenau τοὺς ἀδικοῦντας με. ס korrigirt ריבי. — 3 [וסגר] halten alle VV gegen MT für einen Imperat., den sie zu 3<sup>b</sup> ziehen. O καὶ σύγκλεισον, A Σ Θ E καὶ περίφραξον. Hi et praeoccupa. כ mit doppelter Uebersetzung וזמן [so lies] וטרוק תיקא. ס konjekturet וסוף, also etwa ועורר 2. Sam. 23, 18, dem Sinne nach nicht unpassend, wenn nur die Schriftzüge nicht allzuabweichend wären. — 7 [חפרו] O ἐνείδισαν (τὴν ψυχὴν μου), indem sie dem Kal die Bedeutung des Hifil gaben. — 12 [טובה] O cod. 114 + καὶ μῖσος ἀντὶ τῆς ἀγαπήσεώς μου aus 109, 5. — 12 [שכול] Σ ἀντεστραμμένα = שכל = סכל. — 13 [בחלותם] O ἐν τῷ αὐτοὺς παρενοχλεῖν μοι, Θ E ἐν τῷ αὐτοὺς παρενοχλεῖσθαι, Hi cum infirmarer ab eis. A Σ כ ס ἐν ἀρρωστία [Σ Plur.] αὐτῶν. — 14 [לי] O לני. — 14 [כאבל אם] O ס lassen אם aus und punktiren כאבל. A ὡς πένθος μητρὸς\* und Hi dies umschreibend quasi lugens mater = אם כאבל. כ quasi lugens de matre wie MT und so Σ, nur dass er אם mit Rücksicht auf 14<sup>a</sup> durch ὁμομητρίον wiedergiebt. — 15 [ובצערי] O καὶ κατ' ἐμοῦ (צע = Seite). — 15 [נכים] Σ Hi percutientes. כ improbi qui conterunt me verbis suis. O ס (vgl. S. 423) μάστιγες. Alle lasen wie MT. — 15 [קרעו] O διεσχίσθησαν als Pual. — 16 [בחנוני לעני מעיני]. Nach Ochla w Ochla 64, 36 hat מעיני hier eine andere Bedeutung als 1. Reg. 17, 12. ס in superbia sua et in derisione sua (סמבטוניס), כ et verbis blanditiarum et superbi et derisores (וממיקניא). Σ ἐν ὑποκρίσει φθέγμασι πεπλάσμένοις und danach Hi in simulatione verborum fictorum. Verba ficta erklären sich nach 80, 12 καταλαλεῖν für לעג, und für ein dem Sinne nach von לעג verschiedenes מעיני bleibt kein Raum. Ob aber כ ס wirklich anders lasen als wir oder nur deuteten, lässt sich nicht entscheiden. O ἐπείρασάν με<sup>1)</sup> ἐξεμυκτήρισάν με μυκτηρισμόν. Diese Uebersetzung deutet auch für den hebräischen Text zwei Worte desselben Stammes an vgl. 58, 6; 118. 11 al. Sie lasen בחנוני לעני לעג. Allein für בחק lässt sich die Be-

1) Auf ἐπείρασάν με geht zurück Hebr. 11, 37.

deutung *tentare* = quälen (vgl. *morbo tentare*) nicht nachweisen, und diese allein würde hier passen. So bleibt Nichts übrig als die gemischte Lesart **לַעֲנִי בְּחַפְזִי** herzustellen. — 20 **לֹא**] O *ἐμοὶ μὲν* = **לִי**, entstanden aus **לִי**, das ungenau für **לֹא** geschrieben war. — 20<sup>b</sup> O *καὶ ἐπ' ὁργῇ δόλους καταλογίζοντο*. Cod. 184 und Syr. Hexap. unter Asteriscus setzen hinter *ὁργῇ* ein *γῆς ἐλάλουν*. In der Vorlage der O fehlte **אֶרֶץ דְּבָרִי**. Ferner lasen sie **רָגַע** und verstanden dies wie 30, 6. So ohne Jod auch E *καὶ ἐπὶ συντελείᾳ γῆς*, vgl. 30, 6 und Σ' *ἀλλὰ περὶ συναρπαγῆς ἐν τῇ γῇ* (Hi *sed in rapina terrae*) im Sinne von *ὁργή* der O (?). Ueber A *καὶ ἐπὶ ἀθρόα γῆς* vgl. 30, 6. Die unverständliche Uebersetzung bezeugt den MT. **ס** ~~מַחֲמֵל~~ wird mit Pluralpunkten zu versehen sein (aber Bar H. Schol. Singular). כ mit doppelter Uebersetzung *et contra iustos terrae qui quiescunt in mundo illo* las wie MT. — 25 **הָאָרֶץ**] O Hi zwei Mal. כ כ wie MT.

36.

2<sup>a</sup>] O *φησὶν ὁ παράνομος τοῦ ἀμαρτάνειν* = **לְרָשָׁע**. — 2 **לְבִי**] O Hi **לְבִי**. Σ כ wie MT (כ Reg. **לְבִי**). — 8 **יָקָר**] O *ὡς ἐπλήθυνας* wie Prov. 17, 27 *μακρόθυμος* für **יָקָר רוּחַ**. —

37.

3 **וְרֵעָה ג'**] O<sup>1</sup> *καὶ ποιμανθήσῃ ἐπὶ τοῖς πλοῦτοισιν αὐτῆς* wobei sie **אֲמוֹנָה** von dem gesicherten Bestande, der Habe des Landes verstanden und an 23, 1 dachten. Aehnlich ist *πλοῦτος* frei verwandt für **שָׂאֵן** Jes. 31, 18. Das Suffix wurde wie oft ergänzt vgl. S. 415. — 5 **גִּיל**] O (anders als 22, 9) *ἀποκάλυψον* (*πρὸς*). כ **גִּיל** (*קָרָם*). Sie leiteten das Wort fälschlich von **גִּלָּה** ab (**גִּל**). ס räth *dirige coram*. A Σ Hi *volve*. — 7 **דָּרֹם**] O *ὑποτάγηθι* verallgemeinernd, wie 62, 6. — 14 **דָּרֹךְ**] O *τῇ καρδίᾳ* = **לֵב** und so 18 hebr. Hdschr. aus 7, 11. Hi *rectos corde in via* hat beide Lesarten neben einander. — 18 **יָמִי**] O *τὰς ὁδοὺς*, aber Codd. 55 (eine der besten Handschriften), 156 *ἡμέρας*. — 20 **כִּיקָר כְּרִים** ס **מַחֲמֵל**. Diese Uebersetzung erklärt sich aus einer Verkürzung von כ *sicut gloria vervecum qui primum inpinguantur* (**מִתַּפְסֵּחִין**) *et*

*postremo mactantur.* So auch A *ὡς τιμὴ ἄρνων*.\* Von Σ ist nur erhalten *ὡς μονοκέρωτες*\* und danach Hi *gloriantes ut monocerotes* = כרים Hiob 39, 9, wobei כיקר als Infinitiv angesehen wurde und der Uebersetzer sich an der doppelten Vergleichungspartikel nicht stiess. O sahen beide Worte für Infinitive an *ἀμα τῷ δοξασθῆναι αὐτοὺς καὶ ὑψωθῆναι* = נרום. — 20 בעשן O Hi ס: "כע. כ wie MT. — 22 מברכיו und מקלליו O und Nestor. bei BH. als Piel vgl. Gen. 12, 3. A Σ Hi כ wie MT. — 23 ירחפץ O<sup>1</sup> + σφόδρα = מאד aus 112, 1. — 27 לעולם O *εἰς αἰῶνα αἰῶνος* wie לעד V. 29. — 28 לעולם [נשמרו] O *εἰς τὸν αἰῶνα φυλαχθήσονται. ἄμωμοι ἐκδιζήσονται.* Für ἄμωμοι haben O<sup>1</sup> richtig ἄνομοι δὲ für ἐκδιζήθ. — ἐκδιωχθήσονται. Die Uebersetzung ist eine Duplette; die erste giebt den MT wieder, die zweite = עולם נשמרו. So ist zu lesen, vgl. Riehm. Hi כס wie MT. — 35 כאזרח רענן O *ὡς τὰς κέδρους τοῦ Αἰβάνον* und so ס bei Aphraates *אִבְּרִי אֶלְכָּן וְכַח אֶלְכָּן*, während Ausgaben und Handschriften *אִבְּרִי אֶלְכָּן וְכַח* haben. Die Vorlage jener Uebersetzung war פֶּאֶרְזוֹ הַלְכָּנוֹן. Die Gründe, welche dieser Lesart den Vorzug geben s. bei Hitzig. A Σ S Hi כ wie MT. — 36 [ויגבר] O Hi ס *et transivi.* Σ כ wie MT. — 36 [נמצא] O + *ὁ τόπος αὐτοῦ* aus V. 10. — 40 [יפלטם] ~ Hi. — 40 [ויושיעם] ~ Hi. —

## 38.

[להזכור] כ doppelt übersetzend: *fasciculum thuris commemoratio bona de Israele.* Bei dem ersten dachte man an die אזכרה. Hiernach erklärt sich O *εἰς ἀνάμνησιν περισάββατον* nach Levit 24, 7. 8. — 3 [ותנחת] O *καὶ ἐστηριξας* = וְתִנַּחַת. — 4 [הטאתי] O Σ ס Plur. Hi כ Sing. — 9 [נבוגתי] O *ἐκακώθημ* (Vet. Lat. *incurvatus sum*) ס *commotus sum* aus dem Zusammenhang gerathen. A *ἐξένηψα*\* danach Hi *evigilavi* (77, 3 *quiescit*). So A auch Gen. 45, 26 und der Uebersetzer der Threni 2, 18; 3, 49. Worauf diese Uebersetzung beruht, weiss ich nicht anzugeben. Σ *ὀλιγοψύχησα*. Bei כ lies פָּנִית, vgl. 77, 3. — 10 [אדרי] O *καὶ* lies nach O<sup>1</sup> *ζύοις*. — 12 [נגיע יעמדו] O *ἤγγισαν καὶ ἔστησαν* = נִגְעוּ וַיַּעֲמֻדוּ. — 12 [נגיע] Hi (*contra*) *lepram meam* nach V. 6 vgl. mit





Sing. O Σ Hi Plur. — 2 אשמרה 2<sup>o</sup>] O ἐθέμην. Dies auch 1. Sam. 9, 24 für שמר. A Σ Hi כס *custodiam*. — 2 מחסום] ס konjekturell מִחָמָס, aber seiner Vorlage fehlte das ו. — 2 בעור] O ἐν τῷ συστήναι nicht = בעמד, sondern freie Uebersetzung wie 37, 10 καὶ οὐ μὴ εὗρης für ואינני. — 3 רומיה] O ἐταπεινώθην vermittelt durch 62, 2 ὑποταγῆσεται. Durch ein Verb lösen auch כס das Wort auf. — 3 נעמר] O ἀνεκαινίσθη mit besonderer Färbung. A Σ Hi כס *conturbatus est*. — 5 [מה חדל אני ס] חמנו פלו ואל ס und nun auch V. 6 ebenso חמנו für חדלי, während er 17, 14; 89, 48 סחל für חדל setzt. Er konjekturellte also V. 6 חדלי und verstand dies nach נזל *remansit*. כ *quando desinam* (אפסוק) wie 36, 4) *de terra* wie Deuter. 15, 11. O τί ὑστερῶ ἐγώ danach Hi *quid mihi desit*. — 6 [וחדלי] O καὶ ὑπόστασις μου (so auch 89, 48), was dem Sinne nach von ζωή Hiob 11, 17 kaum verschieden ist. So auch Σ Hi *vita*, eigentlich die Lebensdauer. Der Begriff der Dauer ist dann aber so sehr verblasst, dass Rabbi Salomon bei Buxtorf 755 sagt חדל *vocatur terra quia senescit et fit rubiginosa* (חלודה). Daher übersetzt כ 17, 14 ארעה, 89, 48 עפרא und nach nahe liegender Gedankenkombination 39, 6 רגשמי. A καὶ κατὰδυσίς μου (17, 14). Er versteht dies hier wohl vom Hinabsteigen zur Unterwelt, welches in kurzer Zeit erfolgt. — 7 Ende] O + διάψαλμα (≈ O<sup>1</sup>). — 8 [מה קייתי אדני] O τίς ἢ ὑπομονή μου; οὐχὶ ὁ κύριος; das Verbum wurde durch ein Substantiv wiedergegeben, aber οὐχὶ ist = אל als Frage wie 1. Sam. 27, 10. Nun fehlt אל bei O V. 9 (ὄνειδος ἄφρονι ἔδωκας με), also war es in ihrer Vorlage an eine falsche Stelle gerathen. — 8 [וחלתי] O ὑπόστασις μου vgl. Hebr. 11, 1. — 8 Ende] O + διάψαλμα (≈ O<sup>1</sup> III III). — 12 [וחמס] A καὶ ἔθηκας.\* Allein es ist nicht wahrscheinlich, dass A eine solche Verallgemeinerung hätte eintreten lassen sollen; nach 6, 7 wird er vielmehr ἔτηξας geschrieben haben, obgleich Hi (*posuisti*) die Korruption schon vorfand. — 12 [כנש] ס [אב סחל] = כקש [Dathe] vgl. Jes. 5, 24; 40, 24; Joel 2, 5 ס. — 12 [הבל] O + ταρασσεται (≈ O<sup>1</sup>) aus V. 7. — 13 [עמד] O ἐν τῇ γῇ (O<sup>1</sup> παρὰ σοί). — 14 [השע ממני] ס *sahra me*; er konjekturellte השעני. —

## 40.

5 שם] O שם ס. Hi כ wie MT. — 6 אלינו] ~ O. — 7 אזנים] O σῶμα Cod. 39 ὅτια. 142. 156. 292<sup>marg</sup> ὅτια. σῶμα entstand durch Ankleben von σ aus ἐθέλῃσας [Hitzig]. A Σ Θ E S Hi כס wie MT. — 8 במגלת] O ἐν κεφαλίδι von ס falsch übersetzt כפ. — 11 צדקתך] O τὴν δικ. μου (O<sup>1</sup> σου). — 16 ישמרו] O κομισάσθωσαν = ישיבוּ vgl. 70, 4. A Hi כס wie MT. — 17 כל] ~ Hi. — 18 Hi כ: ימְפֹלְטִי ס wie MT. —

## 41.

2 רל] O + καὶ πένητα aus 72, 13. -- 3 יאשר] O כס καὶ μακαρίσαι αὐτόν = יאשר vgl. das Keri. Hi et beatus erit, worin nicht ersichtlich, ob et ergänzt ist oder dem Keri entspricht. Σ ohne καὶ (μακαριστὸς ἔσται). — 3 תתנהו] O Σ Hi ס tradat den vorhergehenden Verben gleich gemacht. כ wie MT. — 3 בנפש] O εἰς χεῖρας dem Sinne nach. — 3 איביו] O A איביו. O<sup>1</sup> Σ Hi כס wie MT. — 7 לכו] ziehen O Σ falsch zu 7<sup>a</sup>. — 9 יצוק] O κατέθεντο. Hi infundebant. ס meditantur = יצקו infundet = יצוק. A Σ E wie MT (Particip). — 9 בו] O ב. — 9<sup>b</sup>] O μὴ ὁ κοιμώμενος οὐχὶ προσθήσει τοῦ ἀναστῆναι. Sie verstanden לא fragend (vgl. zu 39, 8) und liessen die Kopula vor אשר wie Hi ס aus. — 10 לחמי ס wiederholt אשר ב. — 12 יריע ס חלל = ירע. Eine Spur dieser Aussprache hat sich auch in der doppelten Uebersetzung des כ erhalten, quia non invaluit contra me inimicus meus ad malefaciendum (לאבאשא). —

## 42.

2 כאיל תערג] O ὃν τρόπον ἐπιποθεῖ ἢ ἔλαφος. Dieselbe Bedeutung geben dem Substantiv Σ כס, dem Verbum כ (Σ σπένδει). ס קל „welcher schreit“. A ὡς αὐλὸν πεπρασιασμένος (Joel 1, 20 ἐπρασιώθη), danach Hi sicut areola praeeparata und ähnlich E aber mit anderer Konstruktion (wie O Σ) ὃν τρόπον πεδίον [כאיל] πρασιασθη. Dies Verbum ist eine Neubildung A's von πρασιά, womit er Cant. 5, 13;

6, 2 ערוגה übersetzt [Field]. αὐλών haben οἱ λοιποὶ Deuter. 11, 30 für אֵלוֹן. Für dasselbe A πεδίον Judic. 9, 6. Σ πεδία für אֵילוֹת *q* 29, 9. Targg. und Sam. Gen. 12, 6 מִישָׁר für אֵלוֹן Hi *convallis*. Dasselbe Targg. Sam. Hi Arabb. Gen. 14, 6<sup>1)</sup> für אֵיל (vgl. Raschi zu dieser Stelle) und Onkelos Hi (quaestiones) *ager* für אֵילָה Gen. 49, 21. Diese Uebersetzungen scheinen auf einer Kombination mit وَّالِيَّاتٍ *valles* zu beruhen.

— 2 [אלהים כס] יהוה: כס (כ auch Ende V. 3. 5 al.). — 3 [לאל] ~ O [O<sup>1</sup> τὸν ἰσχυρόν aus A]. — 3 [ואראה] O Hi als Nifal, כס als Kal. — 4 [לחם כס] Σ ὡς ἄρτος συντάξῃς μου im Sinne von לחם חקי Prov. 30, 8. Für die Uebersetzung vgl. Σ Gen. 47, 22. Obgleich חקי aus Dittographie von חם leicht entstehen konnte, so wird seine Uebersetzung doch vielmehr Exegese sein, vgl. Field Proleg. p. XXXIII. — 4 [באמר כס] A ἐν συσσίῳ (27, 5 ἐν συσσιασµῶ αὐτοῦ für בסכו). Σ εἰς τὴν σκηνήν. Hi *ad umbraculum*. כס טללא wie 27, 5. O zusammen mit אָדָם: ἐν τόπῳ σκηνῆς (27, 5 σκηνή, 76, 3 τόπος, daraus hier zusammengesetzt) θανµαστῆς = 'בסך אָדָם, vgl. für die Uebersetzung 8, 2; 93, 4; 16, 13. So unabhängig auch כס חסד vgl. 93, 4, worin das Suffix eigene Ergänzung ist. — 5 [אדם כס] Hi *tacebo* = אָדָם. Σ διαβασταχθήσομαι = אָדָם, worin das Hitpa. nach aramäischer Weise als Passiv aufgefasst wurde. A προσβιβάζων αὐτοῦς = אָדָם. כס scheint wie MT ausgesprochen zu haben. — 6 [ותהמי כס] O Σ כס wie V. 12. 43, 15. A Hi כס wie MT. — 6. 12. 43, 5 [עור כס] ~ O. — 6 [ישועות כס] O כס Singul. A Σ Hi Plural (כס *salvator*). — 6. 7 [פניו: אלהי כס] O כס τοῦ προσώπου μου [O<sup>1</sup> + καὶ] ὁ θεός μου = פני ואֱלֹהֵי. A Σ Hi כס wie MT. — 8 [קורא כס] Σ ἀπήντα = קָרָא. — 9 [שירה כס] (für O vgl. S. 408). — 9 [חי כס] wie V. 3. O Hi כס wie MT. — 11 [כרצח כס] — 12 [ומה תהמי כס] (Regia) ותהמי wie V. 6 und ebenso 43, 5. — 12 [ישועות כס] O כס Sing. Hi Plur. — 12 [פני ואֱלֹהֵי כס] O ohne καὶ (adest O<sup>1</sup>); so auch 43, 5. כס: פניו אֱלֹהֵי; so auch 43, 5. —

1) Vgl. מדבר פארן Gen. 21, 21; Num. 10, 12; 13, 3. 26; 1. Sam. 25, 1; 1. Reg. 11, 18.

43.

1 O Θ Ueberschrift *ψαλμός τῷ δαβίδ*. — 1 [מרמה ועולה] stellen O ס um (*iniquo et doloso*). — 4 [מזבח אלהים] Hi *altare tuum domine* (?) (יהוה) nach vorhergehendem und folgendem. — 4 [שמחת גילי] O ס *τὸν εὐφραίνοντα τὴν νεότητά μου*. Schleusner vergleicht *غيل* (Kam. *juvenis obesus et magnus*), vgl. aber vielmehr גיל Dan. 1, 10. —

44.

1 Ende O + *ψαλμός* (∼ O<sup>1</sup>). — 4 [רציתם] Hi *complacuiſti tibi* (= רציתה?) O כ ס wie MT. — 5 [אלהים צוה] O Θ *καὶ ὁ θεός μου* [auch A *θεέ μου*] *ὁ ἐντειλάμενος*, vgl. ס *deus rex meus qui praecepisti* = אלהי מצוה. Σ Hi כ wie MT. — 9 O הִלֵּלִי. A Σ Hi כ ס wie MT. — 10 [תצא] O<sup>1</sup> + *ὁ θεός*. — 11 [למנו] Hi לני כ ס als Accus. O Σ wie MT. — 19 O כ: נָחָט. Σ E Hi ס (*nec declinaverunt*) wie MT. — 27 [חסדך] O אֶחָד aus 25, 11. —

45.

1 [על שנים] vgl. 69, 1; 80, 1 (60, 1). O *ὑπὲρ τῶν ἀλλοιωθησομένων*. כ *pro assessoribus Sanhedrin Mosis*; 80, 1 *pro assessoribus S. M. qui operam navant testimonio legis* (עדות); 69, 1 *de exilio Sanhedrin*. 60, 1 *de translatione* (?) (עתיק) *legis*. Beide sprachen aus שנים. O geben dem Worte die Bedeutung von Threni 4, 1; Mal. 3, 6, worauf auch die Uebersetzung bei כ 69, 1 beruht. Die anderen Uebersetzungen bei כ erklären sich aus der Gleichsetzung von שנה mit aram. תנא *docere*, vgl. תני *doctor*. A Θ Σ Hi wie MT. — 1 [ידידת] A *προσφιλίας* = יְדִידוּת; ebenso כ ואודאתא, der es = תודה setzt, vgl. 100, 4 כ. Θ *τοῖς ἡγαπημένοις* als Neutrum = MT. O *ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ*. Σ *εἰς τὸν ἀγαπητόν*. Hi *amantissimi* scheinen ידיד vorauszusetzen. — 2 [רחש] כ: בעא, lies אב, ἄλλος· ἐξείρπυσεν nach chald. Sprachgebrauch, vgl. 105, 30 כ [Schleusner]. — 2 [מעשי] A Σ *τὰ δικαιώματά μου* s. aber Field. — 2 [למלך] O mit Artikel. — 3 [יפיפית] O ס *ὥραϊος κάλλει*. A *κάλλει ἐκαλλιώθης*. Σ *κάλλει καλὸς εἶ*. E *κάλλει ὥραιώθης*. Hi *decore pulchrior es*. Schwerlich

lasen sie יפֿי יפֿית als Inf. abs., da jedenfalls A diesen durch eine Verbalform wiedergegeben haben würde, wohl aber יפֿי יפֿית. כ wie MT. — 5 [והדרך] ~ Hi. O καὶ ἐντεινον = וְהִדְרֶךָ Jer. 9, 2; richtig. Σ כס wie MT. — 6 [שנונים] O + δυνατέ aus V. 4. — 9 [כל] O ἀπὸ (τῶν ἱματ. σου). Σ εἰς (τὸν ἱματισμὸν σου) (?). A Hi כס wie MT. — 10 [בכתם אופיר] O dem Sinne nach ἐν ἱματισμῷ διαχρυσῷ [περιβεβλημένη πεποικιλμένη. Diese beiden letzten Worte sind aus V. 14 hierher verschlagen]. Θ Hi in diademate aureo (Θ + ἐκ Σουφείρ) sind demnach auch nicht auf eine Variante בכתר zurückzuführen. A ἐν βάμματι Ὠφείρ ist zu erklären nach chald. כתיים „befleckt“, vgl. כֶּזֶל. — 12. 13 [והשתחוי לו] O καὶ προσκυνήσουσιν αὐτῷ θυγατέρες Τύρου. O<sup>1</sup> καὶ προσκυνήσεις αὐτῷ. καὶ θυγατὴρ T. — 13 [צר] A Hi ἰσχυροῦ.\* Σ κραταία = צר. O A<sup>1</sup> Θ E S כס Tyri. — 13 [עם] O + τῆς γῆς (~ O<sup>1</sup>). — 14 [כבודך] — 14 [לבושה] O Σ Hi vestita est (ohne Mappik). A כס wie MT. — 15 [לרקמות] O A Σ zu V. 14. Hi כס wie MT (ס glaubte zu sehen [לקרבנות]). — 17 [אזכירה] O μνησθήσονται O<sup>1</sup> μνησθήσομαι. כס recordabimur. A Σ Θ Hi wie MT. —

## 46.

1 [על עלמות] O ὑπὲρ τῶν κρυφίων vgl. zu 9, 1. Aehnlich כ quo tempore absconditus est pater eorum ab eis. Σ ὑπὲρ τῶν αἰωνίων = על עלמות. A Hi pro inventutibus wie MT (?). — 2 [נמצא] O ס ταῖς εὐρούσαις ἡμᾶς vgl. Rosenmüller. — 5<sup>b</sup>] O ἡγίασε τὸ σκήνωμα αὐτοῦ ὁ ὑψιστος = קִדֵּשׁ מִשְׁכָּנוֹ עֲלֵיוֹן vgl. Studien und Kritiken 1880, S. 759 f. Σ Hi כס wie MT. — 9 [יהוה] O<sup>1</sup> אלהים ס<sup>1</sup>. — 10 [עגלות] O כ καὶ θυρεούς nach chald. עגיל scutum. A Σ ἄλλος Hi ס plaustra. — 12 [סלה] ~ O. —

## 47.

5 [נחלתנו] O ס hereditatem suam. A Σ Hi כ wie MT. — 10 [עם] O ס עם. Σ Θ Hi כ wie MT.

## 48.

1 Ende] O + δευτέρα σαββάτου nach נרָה V. 3 und Levit 23, 22 f. [Hitzig]. — 3 [יפֿי נרָה] A Hi καλῶ βλαστή-



ματι, worin נח nach נח erklärt ist. Aehnlich O Θ εὐρίζων (εὐρίζω) E εὐκλάδω. כ pulcher sicut sponsus nach 68, 10 und dem talmudischen *pluvia vocatur sponsus terrae* Buxtorf 847. — Σ ἀπ' ἀρχῆς ἀφωρισμένω. Letzteres bei O A Θ 68, 10 al. für נח. ἀπ' ἀρχῆς verstehe ich nicht. [Semler: ἀπαρχῇ ἀφωρισμένη.] — 7 שׁ ~ Σς. — 12 Ende O ס + κύριε. — 14 פסגה O καταδιέλεσθε (vgl. Hi *separate*), wodurch 95, 10 פלג übersetzt wird. ס verstand es im Sinne von καταλείπω und übersetzte demnach סחפם. — 15 [להיואם] ~ O. — 15 מות O Σ ἐλמות vgl. 46, 1. ס super mortem Hi in morte = על מות. כ in diebus iuventutis nostrae = עלמות. A ἀθανασία = אל מות Prov. 12, 28, vgl. aber Field. —

49.

4 [והגות] 'Eβρ. ὑαγίθ = והגית. — 6 [עקבי] O Hi עקבי. Σ כס wie MT. — 'Eβρ. ὧν ἀκουσθῶσι ἰσχυροῦνται = עין עקבי וסבני. — 8 [פדה] O Σ λυτροῦται = פדה. Hi כס wie MT. — 9 [ויקר] O Hi καὶ τὴν τιμὴν (als 2. Objekt zu יתן V. 8) = ויקר. כס wie MT. — 12 [קרבים] O כס. A Σ Hi wie MT. — 13 [ילין] O ס יבין (wie V. 21). Σ Hi כס wie MT. — 14 [כסל] O ס σκάνδαλον nach כשל. A Σ Hi כ insipientia. — 14 [ירצו] A Hi (iuxta os eorum) current = ירצו. O εὐλογήσουσιν (vgl. כ יתנו). O<sup>1</sup> εὐδοκήσουσιν, so Σ. — 15 [וצירם] O καὶ ἡ βοήθεια αὐτῶν wie 89, 44. Σ τὸ δὲ κρατερόν αὐτῶν = Keri. A Hi כס et figura eorum = Ketib. — 15 [מזבל לו] O καὶ τῆς δόξης αὐτῶν (O<sup>1</sup> + ἐξώσθησαν aus 36, 13). Danach ס et a gloriis suis expellentur (wie O cod. 55). δόξα erklärt sich nach Σ ἀπὸ τῆς οὐκείσεως τῆς ἐντίμου αὐτῶν, vgl. ἄγιος für זבל 1. Reg. 8, 13; 2. Chron. 6, 2. — 16 [מיד שאול] zieht ס mit Recht zu 16<sup>b</sup>. — 19 [יברך] O Hi als Passiv. A Σ E כס wie MT. — 19 O ס וידך. Σ Hi כס wie MT. Σ Hi ergänzen inquit. — 20 [לך] O ס ändern αὐτῶ. — 20 [תבוא] O εἰσελεύσεται Hi intrabunt. ס duces eum (תבא). A Σ Θ S כ venies. — 20 [יראו] O ס ὥπεται. — 21 [ולא] O Hi כס (alle) ohne Kopula wie V. 13. —

50.

5 O ס בריתו ... חסידו. οἱ λοιποὶ Hi כס wie MT. — 10 [בהררי אלה] O ס ἐν τοῖς ὄρεσι καὶ βόες mit Ergänzung

der Konjunktion und doppeltem grammatischen Fehler. A Hi כ wie MT. — 11 [הריב] O כס: שמים. Hi wie MT. — 11 [זיז] O *ὠραιότης* = זיז vgl. זיז = *μορφή* Dan. 4, 33; 5, 6. 9. 10; 7, 28, während זיז *ψ* 80, 14 *μονιός* [*ἄρχιος*] ist, und so hier E *ὄναργος*. A Σ Hi *universitas*, ס *animalia*; für כ vgl. Buxtorf 2653. — 15 Ende] O + *διάψαλμα*. — 16 ס: לַסֵּפֶר. — 18 O כס: יִתְרָץ. Hi wie MT. — 18 Ende] O כס + *ἐπι-θεις* in Vertretung der Kopula. — 21 [היות אהיה] O Θ ס (*ὑπέλαβες*) *ἀνομίαν* (= היות) *ὅτι* *ἔσομαι*. A Σ Hi כ wie MT. — 21 ס: וְאַעֲרֹכָה. — 21 [לעניך] O<sup>1</sup> + *τὰς ἀμαρτίας σου* = עניך als Dittographie oder Sinnergänzung. Nach Hiob 23, 4 ist aber vielmehr משפט zu ergänzen. — 22 אטרה] O ס ändern *ἀρπάσῃ*. A Σ Hi כ wie MT. — 23 O זבה. — 23 O ס רשם. Σ Hi כ wie MT. —

## 51.

5 O פשעי. Hi כס wie MT. — 6 O Σ Hi בְּדַבָּרָה ס (*in verbo tuo*) בְּדַבָּרָה כ wie MT. — 10 [תשמיעני] ס richtig. O Σ Hi כ wie MT. — 18 O לא. — 19 [תבזה] O ס *despiciet* nach 19<sup>a</sup>. — 20 O Hi תִּבְנֶה כס wie MT. —

## 52.

2 [אחימלך] O Hi *Abimelech*. A Σ Θ כ wie MT. — 3 [חסד] O *ἀνομίαν* A E *ὄνειδος*\* nach aram. Sprachgebrauch. O lassen dabei אל aus oder sprechen vielmehr אל כל ייב. So auch wohl Σ *καθ' ἐκάστην ἡμέραν*. ס konjekturent *חֲסִיד*. Hi כ wie MT. — 4 [עשה] O ס *ἐποίησας*, worin richtig gefühlt ist, dass das Wort als Anrede, nicht als zweites Attribut zum Scheermesser zu fassen ist. — 7 A Hi *πτοίσει σε*\* = יִתְרָץ (das in den Psalmen nicht vorkommt). So auch כ: יתבריך. O *ἐκτίλει σε*. (Σ *καθελεί σε*?) wie MT. — 7 O [רשעה] — 8 [וייראו] ס סִלְסַף um Gleichklang mit vorhergehendem לִסְף zu erreichen. — 9 [עלילת ס] בְּהִיתִי ס *עלילת*, vgl. Stud. und Krit. 1880, S. 761 und für כ *ψ* 44, 13 al. — 11 [כי טוב] ס ~ dafür *in sempiternum*. Diese Uebertragung ist deswegen von Interesse, weil O codd. 194. 283 ebenso lesen. —

53.

4 [סג] O כס dasselbe Wort wie ψ 14 für סר. A Hi verschieden. — 5 [ידעו] O כ Imperf. Hi ס wie MT. — 5 O כס: כל פעלי wie 14, 4. Hi wie MT. — [הנד] O ἀνθρωπαρέσκαω danach ס לַמִּתְנָהּ = וְלִלְכֹּךָ (hierfür ὑποκριτής Job 34, 30; 36, 13). A Σ Hi כ wie MT. — [הבישתה] O κατησχύθησαν = הִבִּישְׁתֶּם, vgl. für die Uebersetzung S. 419f. Der Uebergang in die dritte Person (מאסם) kam dem dogmatischen Bedenken zu Hülfe. — 7 [ישעות] O Hi ס Singul. wie ψ 14. כ wie MT (Regia wie O). — 7 [אלהים] O ס יהיה (O<sup>1</sup> wie MT). —

54.

5 [זרים] כ richtig, vgl. 19, 14. O Hi ס wie MT. — 7 [ישוב] כ Ketib, O Σ Hi ס Keri. —

55.

6 [פלצות] O Hi caligo. ס tenebrae mortis (צלמות). A Σ כ wie MT. — 9<sup>a</sup>] O ס προσδεχόμεν τὸν σῶζοντά με = אֶחֱיִלָּה [Capellus]. A Σ Θ Hi כ wie MT. 9 [מרוח כעה] O unverstanden ἀπὸ ὀλιγοψυχίας. — 10 [פלג] ס ἵσσω Infin. als Objekt zu בלע. כ ergänzt consilium eorum als Objekt zu בלע, vgl. Jes. 19, 3. Richtig Σ ἀσύμφωνον ποίησον für פלג. — 11 O [יִסְבְּבָהּ]. — 12 [בקרבה] lassen O ס aus und ziehen הוות (καὶ ἀδικία) zu V. 11. — 13 O לא zwei Mal. — 13 [משנאי] Σ διὰ μίσους μοι (s. μου) = מִשְׁנָאִי. — 13 [הגדיל] Σ + עָקָב aus 41, 10. — 14 [ומידעי] כ docens me sapientiam nach 2. Sam. 15, 12 (er lässt Achitophel mit אַתָּה angeredet sein). — 15<sup>a</sup>] O ὃς ἐπιτοαντὸ ἐγλύκαναζ [O<sup>1</sup> + μοι] ἐδέσματα; hiernach ס frei und mit Berücksichtigung der hebr. Konstruktion qui simul edimus prandium. Die Umsetzung des Verbi in die 2. Pers. Sing. bei O beruht auf Anschluss an V. 14. Dass sie צירד gelesen hätten [Cappellus] ist nicht wahrscheinlich. 25, 14 übersetzen sie סיד durch κραταίωμα; danach lies hier ἔδρασμα. Die Korruption entstand um so leichter und früher, je weniger das Objekt zu seinem Verb passte. A Σ Hi כ wie MT. — 15 [ברגש] O ס ἐν ὁμονοίᾳ,

ähnlich  $\Sigma$  *συνδιαιτούμενοι* vgl. Ewald. — 16  $\Sigma$  Hi כס (alle) Keri. — 17  $\Sigma$  Hi וישיעני (alle) Keri. — 17 ואלהים:  $\Sigma$  Hi וישמעני aus V. 18. — 19 בְּרָבִים  $\Sigma$  Hi בְּרָבִים = בְּרָבִים. — 20<sup>a</sup>] O *εἰσακούσεται ὁ θεὸς καὶ ταπεινώσει αὐτοὺς ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων, διάψαλμα*. Genau so  $\Sigma$  (aber ohne *διαψ.*) und Hi (nur *qui iudex est*), und auch  $\Sigma$  *καθήμενος*\* ohne *καὶ* =  $\Sigma$  *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*. כ (et *exaudiet eos et qui sedet*) in beiden Stücken wie MT. — 21  $\Sigma$  Hi בְּשִׁלְמִי O *ἐν τῷ ἀποδιδόναι* =  $\Sigma$  *בְּשִׁלְמִי*, wobei das Suffix wegen des vorhergehenden *χεῖρα αὐτοῦ* nicht wiederholt wurde.  $\Sigma$  *ad proximum eius*. A  $\Sigma$  Hi כ Plural. — 22<sup>a</sup>] O *διεμερίσθησαν ἀπὸ ὀργῆς τοῦ προσώπου αὐτοῦ* =  $\Sigma$  *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*\*.  $\Sigma$  Hi כ *nitidius butyro (os eius)* =  $\Sigma$  *מִתְמַצֵּחַ*. Den Plural des Verbi lässt Hi unberücksichtigt; כ ergänzt *verba oris eius*.  $\Sigma$  *τὰ στόματα αὐτῶν*. — 22  $\Sigma$  Hi וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם O *καὶ ἵγγισεν* =  $\Sigma$  *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*. — 23  $\Sigma$  Hi וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם O *τὴν μέριμνάν σου* vgl. Ew. „das dir zum Tragen gegebene“.  $\Sigma$  *סינכר: כ*. — 23  $\Sigma$  *τὸ ἀγαπήσαι σε*\* Hi *caritatem tuam* A  $\Sigma$  ES *ἀγαπήσει σε* =  $\Sigma$  *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*. —

## 56.

1  $\Sigma$  Hi *על יונת אלם ר*] O *ὑπὲρ τοῦ λαοῦ τοῦ ἀπὸ τῶν ἀγίων μεμακρυσμένον*. Sie verstanden unter der Taube das israelitische Volk, vgl. 74, 19 und כ *de coetu Israelis qui est similis columbae mutae*. Weiter lasen O  $\Sigma$  *אלם* und verstanden dies als Götter. Ein Volk ferner Götter ist ein Volk, dessen Götter fern sind, oder ein Volk, das von seinen Göttern fern ist. Allein der Plural „Götter“ war anstössig, und O umschrieben ihn ähnlich wie 6, 8 durch *ἄγγελοι* so hier dem Bedürfniss entsprechend durch *ἀπὸ τῶν ἀγίων*, vgl. auch Levit. 18, 21 *שם אלהיך את τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον*. Hitzig, welcher *τοῦ λαοῦ* als Wiedergabe von  $\Sigma$  *אלם* ansieht, lässt sowohl *ἀπὸ τῶν ἀγίων* als auch *יִינָח* unerklärt. Dagegen hat  $\Sigma$  in der That hier und 58, 2 *φῦλον*\* für  $\Sigma$  *אלם* und scheint dies Wort ( $\Sigma$  *אלם* Hitzig) in der Bedeutung  $\Sigma$  *לֵאם* zu kennen, welches 7, 8 von ihm ebenso wiedergegeben wird. A E Hi *pro columba muta*. — 2  $\Sigma$  Hi *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*] O Hi כס (alle) *conculcavit me* =  $\Sigma$  *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*, vgl. Hos. 10, 14 *קָאם*. — 3 O  $\Sigma$  Hi כס (alle) *conculcaverunt me* =  $\Sigma$  *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*. — 3. 4 *כי רבים לחמים לי מרום*:  $\Sigma$  *וְיַעֲמֹד יְשֻׁב קָדָם*. —

[יום אירא] O ἀπὸ ὕψους ἡμέρας, ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με. φοβηθήσονται. O<sup>1</sup> ὅτι πολλοὶ οἱ πολεμοῦντές με ἀπὸ ὕψους [מְרוֹם]. ἡμέρας οὐ [so auch ס aus V. 5] φοβηθήσομαι. Der Text der Recepta ist sichtlich entstellt. — 3 [מְרוֹם] A E Hi כ altissime. Σ ὑψηλότεροι. — 5 [אהלל] ס als Passiv (V. 11 wie MT). — 5 [דברו] Hi ohne Suffix (wie V. 11). O דְּבָרִי (aus V. 6). A Σ E כ wie MT. — 5 [דברו] O (nicht O<sup>1</sup>) + ὁλγην τὴν ἡμέραν (aus V. 6). — 5 [בשר] ס: אדם (nach V. 12). — 7 [המה] ~ Σ Hi. — 7 [עקבי] O Singul. — 8 על [און פלט למר] O ὑπὲρ τοῦ μηθενὸς [= און] σώσεις αὐτοῦς. E Hi quia nullus est salvus [= אין פֶּלֶט] in eis. ס ebenfalls אין et dicunt non est ei salvator (Concr. pro Abstr.). A כ: און aber A διέσωσεν αὐτούς. כ: פֶּלֶט = רוקן יתהון. Σ ῥύσαι ἀπ' αὐτῶν = פֶּלֶט. — 9 [נרי] O τὴν ζωὴν μου zu erklären nach כ dies vagationis meae. ס סגלם hielt das Wort für eine Bildung von הודה. Σ τὰ ἔνδον μου wie folgendes בנאדך ἔνδον σου; danach Hi secretiora mea. — 9 [ספרתה אתה] O ס ἐξήγγειλά σοι. Das Hê am Verbum fehlte in ihrer Vorlage; sie sprachen סִפְרַת aus und gaben dem Pronomen fälschlich Dativbedeutung. Σ Hi כ wie MT. — 9 [שימה] O Σ ἔθου = שימה als Partic. Hi כ ס Imperat. — 9 [בנאדך] O Hi ס in conspectu tuo τῆς λέξεως τὸ εὐτελὲς ἀποφεύγοντες. Σ כ wie MT. — 11 [דבר כ] zwei Mal mit Suffix (wie V. 5). — 13 [נדרוך] O Σ lassen das Suffix als unverstanden aus. ס ändert vota mea. Hi כ wie MT. — 14 [ממות] O<sup>1</sup> + את עיני מן דמעה aus 116, 8. — 14 [להתהלך] O<sup>1</sup> אתהלך wie 116, 9. — 14 [אלהים] O<sup>1</sup> יהוה wie 116, 9. — 14 [באר] ס und O codd. in terra vgl. 116, 9. —

## 57.

3 [גמר עלי] Σ τὸν ἐπιτιμήσαντα ὑπὲρ ἐμοῦ\* = "גער ע". — 3 [Ende] כ (Lagarde) fügt in freier Uebersetzung 56, 14 an. O A E + סלה. Hi כ wie MT. — 4 [אפי] O Hi כ אפי vgl. 56, 2. 3. ס inimicos meos. — 4 [סלה] ~ O. A E Hi כ wie MT. — 5 O ס ergänzen zu Anfang des Verses καὶ ἐρρύσατο (τὴν ψ. μ.). — 8 [ואזמרה] O<sup>1</sup> ס + ἐν τῇ δοξῇ μου nach 108, 2. —

## 58.

2 [אלם] O Hi ἄρα utique = אַלם [Rosenmüller]. A כ ἄλα-λίᾳ. Ueber Σ' vgl. zu 56, 1. — 2 [תדברון] A ἐλάλησαν\*. —



3 כָּלָכֶם richtig. O Hi כ wie MT. — 3 O<sup>1</sup> [עוֹלָה] Singular (עוֹלָה). O Hi Plur. — 3<sup>b</sup>] O αδικίαν αἱ χεῖρες ὑμῶν συμπλέκουσιν und die dritte Person Plur. auch Θ E כ = חָמַס יְדֵיכֶם תִּפְלֹסֶן, richtig. A Σ Hi wie MT. Die Uebersetzung des Verbi bei O ging von ὁδοποιέω 78, 50 durch παρασκευάζω Jes. 26, 7 zu der hier vorliegenden besonders gefärbten über. Σ ἐρευνᾶτε\* vgl. O Prov. 5, 21 σκοπεύω. — 4 O דָּבְרוּ. — 6 O מִחֶכֶם. — 7 O הָרֶם und נָתַץ. — 8 [חֲצִי] O Σ Hi (arcum suum) Ketib; כֶּסֶר Keri. — 8<sup>b</sup> כ intendet sagittas suas propter eos (בָּמֹו) et ipsi abscinduntur. So richtig. Das Subjekt zu יִרְדָּךְ ist Jhvh. יִמְלֹו = יִתְמֹלְלוּ 37, 2 (wo כ ersteres hat). — 9 [נָפַל אִשָּׁה] O ס unverständlich ἐπεσε πῦρ. כ quasi abortivum et talpa (אֲשׁוּתָא). A Σ Θ Hi (quasi) abortivum mulieris. — 10<sup>b</sup> כ quamdiu sunt virides, quamdiu sunt sicut caro (lies בִּבְסָרָא) turbidine (בעלעלא) destruet eos. Hierin liegt entweder für כִּמוּ חַי oder für כִּמוּ חַרוֹן eine doppelte Uebersetzung vor; jedenfalls führt בעלעלא auf חַרוֹן; so lies. O Σ Hi wie MT. — 10 [יִשְׁעֵרֶנּוּ] O καταπίεται ὑμᾶς (O<sup>1</sup> αὐτούς). — 11 [נָקַם] O + ἀσεβῶν (~ O<sup>1</sup>). — 11 [פַּעֲמָיו] O ס τὰς χεῖρας αὐτοῦ = כִּפְיוֹ aus 26, 6 Οἱ λοιποὶ Hi כ wie MT. —

## 59.

1 [וַיִּשְׁמְרוּ] O Sing. Hi כ wie MT. — 5 [וַיִּכְוֶנוּ] O καὶ κατεύθυνε, lies nach Cod. 142 καὶ κατεύθυναν. — 8 O שָׁמַע. — 10 O Hi כֶּסֶר (alle) עָזִי wie V. 18. — 10 [אֲשֶׁמְרָה] ס: אֲזַמְרָה wie V. 18. O Hi כ wie MT. — 11 O Ἄλλος Hi אֱלֹהֵי הַסֵּדֵי (so auch ס deus, misericordia tua). כ Keri. — 12 [עָמִי] O τοῦ νόμου σου; lies nach Cod. 156 τοῦ λαοῦ μου. — 12 [וְהוֹרִידֵנִי] ס = סֵאֵלִי וְהִנֵּדֵנִי vgl. Gen. 4, 12. O Σ Hi כ wie MT. — 12 [מִגִּנֵּנִי] O ס ändern nach 12<sup>a</sup> ὁ ὑπερασπιστής μου. Σ Hi כ wie MT. — 15 [וַיֵּשְׁבוּ] O Σ Θ ס ohne Kopula wie V. 7. Hi כ wie MT. — 16 [וַיִּלְנוּ] O A Hi murmurabunt וַיִּלְנוּ כִּי כִּסֵּי (Hi deus, misericordia mea). כ כ wie MT. —

## 60.

1 [עַל שׁוֹשַׁן עֲדוּת] O τοῖς ἀλλοιωθησομένοις ἐτι (עוֹד) vgl. zu 45, 1. Den Plural haben (wie 45, 1) auch A Σ Hi.

— 2 [בהצותו] O ὅτε ἐνεπύρισε. Σ ἐμπρόσας = כהצותו. Hi כ wie MT. — 2 [אח אדם בג' מ'] O τὴν φάραγγα τῶν ἁλῶν (O<sup>1</sup> τὸν Ἐδὼμ ἐν τῇ φάραγγι τῶν ἁ.). — 6 [קשׁשׁ] A βεβαιότητος. כ (propter) veritatem Abrahæ. O Σ Hi ס arcus. — 7 [וענו] O Hi כ (alle) Keri. — 10<sup>c</sup> כ de (עלי) Philistaeis iubila ecclesia Israelis. ס de Ph. iubilabo wie 108, 10. O ἐμοὶ ἀλλόφυλοι ὑπετάγησαν (ebenso 108, 10), das sich nach Θ ἐφιλήσαν und A Hi mihi Palaestina foederata est dahin erklärt, dass sie das Wort von רעה ableiteten, Prov. 22, 24 (und החרועני lasen?). — 11 [מצור] O Σ Hi ס wie מבצר 108, 11. A (ψ 108) πολιορκίας\* = מציר Jer. 19, 9. כ ad civitatem destructam Tyri. — 12 [אלהים 2<sup>o</sup>] ~ Σ ס. —

61.

1 O Σ Hi כ (alle) יגיד. — 3 [ממני] O ס ὑψωσάς με = תרוממי. A ὑψώθητι παρ' ἐμέ = ממני. Σ Hi כ wie MT. — 7 [כמו] O ἕως ἡμέρας = כיום. Σ Hi כ ס wie MT. — 8 [מן] ~ Σ Hi. A ἀπο (διατηρήσουσιν αὐτόν). O ס τίς [als aram. Fragepartikel] ἐκζητήσει αὐτῶν (ינצרהו). ES ἀπὸ σοῦ. כ a domino terrae, alles missverstanden.

62.

1 O A Σ Hi ידידות. כ wie MT. — 5 [משאתו] O τὴν τιμήν μου = משאתי (vgl. ἄλλος· ἀπὸ ἐπάρσεώς μου\*). Hi partem eius. Σ ἐπάραντες\*. כ ס wie MT. — 5 O ס ירצני. Σ ἄλλος Hi כ wie MT. — 5 [כזב] O ἐν δίψει nach Euseb. bei Field korrumpirt aus ἐν ψεύδει, so Syr. Hex. und ס. — 8 [עזי] O τῆς βοηθείας μου ס סכסכ = עזרי. A Hi כ wie MT. — 9 [בכל עת] O πᾶσα συναγωγή = בכל עת, vgl. Stud. u. Krit. 1880, S. 762. A Hi כ ס wie MT. — 10 [לעלות] O τοῦ ἀδικῆσαι = לעלות (von עולה) vgl. Hi nach Σ in stateris dolosis. — 11 [תהבלי] O ἐπιποθεῖτε, danach ס diligite aus dem Parallelismus gerathen (?). A Θ Hi frustremini. —

63.

1 [יהודה] O Θ τῆς Ἰδουμαίας. A Σ Hi כ wie MT. — 2 [כמה] O Θ E quoties. A Σ Hi כ ס desideravit. — 2 [בארץ] ס quasi terra. O Σ Hi כ wie MT. — 10 [לשואה] O εἰς μά-

την = לשׁוּא. Σ Hi כ כ wie MT. — 11 [יגירה] O ס παραδοθήσονται, um das unpers. Subjekt auszudrücken; vgl. Hi congregentur mit Ableitung von גור. כ timebunt eum = יגירה. —

## 64.

5 הראי ס. — 6 למר 2<sup>o</sup> Hi ס nos. O כ wie MT. — 7 [תמו] O Hi ס defecerunt = תמו (?). Σ σύμπαντες, כ ad delendum. — 7 [וקרב] O προσελεύσεται (ἄνθρωπος) = וקרַב. — 8 O καὶ ὑψωθήσεται (וְיָרָם) ὁ θεός. βέλος νιπίων (אֶפְתָּה) ἐγενήθησαν αἱ πληγαὶ αὐτῶν. ס hat den Text von O und MT nebeneinander (elevabitur deus et sagittabit eos). — 9 [ויכשילהו] A καὶ ἐσκανδάλισαν αὐτήν = ויכשילהו. —

## 65.

1 [שיר] O ὁδῇ in d. Hexapl. unter Asteriscus; in einigen Handschr. ὁδῇ Ἱερεμίου καὶ Ἰεζεκιὴλ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς παροικίας ὅτε ἐμελλόν ἐκπορεύεσθαι. Hi de profectione. Diese Ueberschriften basiren vielleicht auf einer Kombination mit aram. שִׁירָא Caravane. — 2 [דמיה] O ס πρόπει (par est). A σιωπῶσα\* = דמיה. Σ Hi silet wie 62, 2. כ silentium. — 2 Ende] O<sup>1</sup> + ἐν Ἱερουσαλὴμ. — 3 O Hi ס שִׁמַע. A E כ wie MT. — 3 A E עֲרִי יבוא („der Erhörer des Gebetes wird zu allem Fleisch kommen“). O Hi כ כ wie MT. — 4 [ענות] O ἀνόμων. Cod. 210 ἀνομῶν. — 4 [מני] O ἡμᾶς nach 4<sup>b</sup>; umgekehrt setzt כ beide Male den Singular. — 5<sup>e</sup>] O ἅγιος (קָדֵשׁ) ὁ ναός σου. — 6 [תענוי כ]. O Hi ס wie MT. — 8 [משביה] O ὁ συνταράσσων. Sie kennen die Bedeutung des Wortes 89, 10. συνταράσσειν steht Dan. 5, 29 für שבש. — 8 [גליהם] O<sup>1</sup> + τίς ὑποστήσεται. — 8 [המין] O ס יהמין zu V. 9 gezogen. A Σ Hi כ כ wie MT. — 10 O [רבת]. — 10 [תכינה] O ἡ ἐτοιμασία wie 10, 17. — 11 [נחת גדודה] O Hi ס πλήθυνον τὰ γεννήματα αὐτῆς (dem Sinne nach). Σ ὑπὸ (תחת) τῶν ῥείθρων αὐτῆς\*. — 11 [ברביב' חמוג'] כ (nicht in der Regia). O ἐν ταῖς σταγόσιν αὐτῆς εὐφρανθήσεται. Sie fanden einen Tropus in dem Verbum, nach welchem von einem Zerfließen vor Freude die Rede sein sollte, wie sonst vor Schmerz. Aehnlich ist dasselbe Wort Jes. 45, 8 für הרעיק gebraucht. Die Konstruktion wurde,

wie auch sonst oft, geändert. — 11 צמחה] O ἀνατέλλουσα = צמחה zum Vorhergehenden gezogen. — 11. 12 חֲבֹרָה: חֲבֹרָה] O εὐλογήσεις τὸν στέφανον (עֲמִרָה) τοῦ ἐνιαυτοῦ τῆς χρηστότητός σου. ס (et germiui eius) benedicatur (תְּבָרָה), benedicas coronae anni in gratia tua. Die Uebersetzung nach O und MT nebeneinander. Σ unrichtig στεφανώσεις τὸν ἐνιαυτόν τοῖς ἀγαθοῖς σου\*. Hi volvetur annus in bonitate tua nach chald. rabbin. Sprachgebrauch. כ wie MT. — 12 ומעגליך] Σ et ex densitate nubium tuarum (וּמַעְבְּלִיךָ?). — 12. 13 ירעפון] A γνοφωθήσονται. Σ ὀμιχλωθήσονται = ירעפון vgl. ערפל. — 12 דשן] zieht Σ zu V. 13.

66.

1 מזמור] O + ἀναστάσεως nach V. 9 (?). — 2 כס: auch an zweiter Stelle כְּבוֹד. O A Σ Θ S Hi wie MT. — 4 שִׁמְךָ] O<sup>1</sup> + ὑψιστε aus 9, 3. — 6 O ס: הִפֵּךְ. Σ Hi כ wie MT. — 7 ירימו] Σ ὑψούτωσαν (ἐάντους) bezeugt das Ketib. O Hi כס drücken reflexiven Sinn aus. — 11 במצודה] O כס in rete. A Σ E Hi in obsidionem. — 11 מועקה] O ס θλίψεις. Σ κύκλωσιν vgl. כ catenam nach עֵק = צֵיק. A Hi stridorem. — 12 לרוייה] O εἰς ἀναψυχήν, vgl. 1. Sam. 16, 23 ἀνέψυχε für רוח und Exod. 8, 15 ἀνάψυξις für רוחה. Σ εἰς εὐσυχωρίαν. כס: לרותתא. (Hi in refrigerium) = לרוחה richtig. — 17 ורומם] O Hi ס umschreibend et exaltavi. כ et laus (eius). Σ καὶ ὑψώθη = ורומם (so auch Ausgaben), vgl. 75, 11. — 17 תחת] Σ παραχρῆμα; so ein ἄλλος 2. Sam. 3, 12. Er fasste das Wort als Adverb = מתחתיו und legte diesem Ausdruck zeitliche Bedeutung unter (vgl. „auf der Stelle“).

67.

1 שיר] O + τῷ Δαυίδ (O<sup>1</sup> ᾠδῆς τ. Δ.). — 2 אתנו] O<sup>1</sup> + καὶ ἐλεῆσαι ἡμᾶς aus Num. 6, 24. —

68.<sup>1)</sup>

2 תנדה] O Hi כס deficient = תִּנְדָּה, vgl. Hitzig. — 5 סרו] כס laudate mit bildlicher Auffassung wie רומם. — 5 Ende]

1) Der Psalm ist von den Uebersetzern grösstentheils nicht verstanden und כ ergreift sich in weiter Paraphrase. Es ist nicht nöthig, alle falschen Deutungen hier anzuführen.

O + *ταραχθήσονται ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ* = Variante רגזו  
 "לפ", vgl. Deuter. 2, 25. — 7 [צחיהה O ס *ἐν τάφοις* (?), Θ  
*πεποιθότες* (?), A Σ Hi כ *in siccitatibus*. — 9 אלהים 20] ~ O.  
 — 10 [נהלתך] ziehen O כ ס zu 10<sup>a</sup> (*super hereditatem tuam*);  
 A Σ Hi zu 10<sup>b</sup> (*hereditatem tuam laborantem*). — 13 ידרון  
 O τοῦ ἀγαπητοῦ = ידרון als Diminutivform. Von ידר oder  
 רדר leitet auch Σ ἡγαπήθησαν das Wort ab und ähnlich  
 Hi ס *foederabuntur*, vgl. zu 60, 10. איתלטלו: O [s. Field]  
 ס übersetzen das Wort nur einmal. — 13 יניה O A Hi ס  
*et pulchritudo* von נאה. Σ καὶ ἡ δίαυτα s. Schleusner. כ  
 „die Gemeinde Israel“. — 13 [תהלך O διελεσθαι (?). —  
 14 [ואברותיה Σ τὰ δὲ μέλη αὐτῆς nach neuhebräischem  
 Sprachgebrauch. — 15 [בה ~ O (vgl. Field). — 17 [תרצרו  
 כ: טפזין אתון wie 114, 4 für רקד. — 18 [שנאן O εὐθηνούν-  
 των = שאנן, vgl. 123, 4. A Σ *vociferantium* (ἡχούντων) = שאנן,  
 vgl. 65, 8, richtig, cf. Jer. 48, 45. כ נסמא ב *binæ myriades*  
 Hi *abundantium* wie MT. — 19 [יה אלהים ziehen O zu V. 20  
 und übersetzen ברוך zwei Mal. — 20 ינמס לנו O κατενο-  
 δώσει ἡμῖν. Sie verstanden das Verbum vom Auferlegen  
 einer Last von Wohlthaten, vgl. die zweite Uebersetzung von  
 כ *addens nobis praecepta super praecepta*. A Σ Hi כ *portabit*  
*nos*, wonach die Umschreibung von ס zu verstehen sein wird:  
*qui elegit nos hereditatem suam*. — 21 [ארני ~ O. — 23  
 [מבשן כ: מן חמלן, vgl. die doppelte Uebersetzung von כ:  
*iustos qui mortui sunt et devorati sunt a feris sylvestribus, in-*  
*quit dominus ex Butnan [Batanaea] reducam*. — 24 [תמהן O ס  
 βαρῆ. כ: יטמשון רגליהון, vgl. Hi *calcet* = תרחן. Σ συν-  
 κατεάξῃ wie MT. — 25] O ראי, vgl. aber Hi bei Field. —  
 26] O שרים Σ Hi כ wie MT. — 28 [רדם O ἐν ἐξοτάσει  
 ס *in quiete* nach תרדמה. A Hi *contineas eos* Θ παιδεύῃς  
 αὐτῶν (E παιδεύων ἢ διδάσκων) von רדה. — 28 [רגמחם  
 O ס ἡγεμόνες αὐτῶν. E *qui tenent coronam regni*. Hi *in*  
*purpura sua*. Alle diese Uebersetzungen beruhen auf Gleich-  
 setzung des Wortes mit רקמה, welches nach ähnlicher Ge-  
 dankenassociation wie hier Ezech. 17, 3 durch ἡγῆμα über-  
 setzt wird. Ebenso wird Σ' zu erklären sein *προμαχοῦντες*  
*αὐτῶν*\*. כ mit doppelter Auffassung *obruentes ipsas tribus*  
*lapidibus; et post Saulum regnavit David de tribu Judae et*



*principes Judae induti sunt purpura.* — 29] O  $\Sigma$  כס ציה  $\Sigma$  richtig. Hi wie MT. — 30  $\Sigma$  מתרפס ג' O  $\tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}$   $\mu\eta\tilde{\nu}$  ἀποκλεισθῆναι τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυρίῳ = מִתְקַבֵּר צִיָּה.  $\Sigma$  τοῖς διαλακτίζουσιν τοὺς εὐδοκίτους (בְּרִצִּי) ὡς δοκιμὴν ἀργυρίου. A  $\epsilon\upsilon$  τροχοῖς (בְּרִצִּי) ἀργυρίου\*. Aus beiden Hi *calcitrantium contra rotas argenteas.* — 31 בזר] O Hi ס als Imperat. כ wie MT. — 32 יאתיו] A Hi als Hifl. O  $\Sigma$  ס (כ) Kal. — 32 חשמנים] A Hi *velociter* mit Ableitung von חוש.  $\Sigma$  ἐκφάνεντες (?). כ Buxtorf p. 166. O ס πρόσβεις. — 32 ידיו] O A  $\Sigma$  ס: ידו Hi כ wie MT. — 34 Anfang] O + ψάλατε τῷ θεῷ (~ O<sup>1</sup>). — 36 ממקדשך]  $\Sigma$  כס Singular. Hi *in sanctuario suo.* O  $\epsilon\upsilon$  τοῖς ὁσίοις [O<sup>1</sup> ἁγίοις] αὐτοῦ. —

69.

4 O כ מִיָּחַל. A  $\Sigma$  Hi ס wie MT. — 5 מצמיתו] stellen O hinter איביתי, ס konjekturet מצמיתו. — 7 אדני ~ O (adest O<sup>1</sup>). — 11<sup>a</sup>] A  $\Sigma$  Hi *et fleui in ieiunio animam meam* = יִאֲבֹכָה Ezech. 8, 14. כ *et fleui in ieiunio animae meae* (נפשי, aber Reg. בפשי. O καὶ συνέκαμψα und danach bereits ס *et humiliavi*. Das griechische Wort kommt für עֲנָה (Hupfeld) nicht vor, erscheint überhaupt nur ein Mal V. 24 für המעד. Ausserdem haben die Züge von ואבכה und ואענה zu wenig Aehnlichkeit mit einander. Lies nach O<sup>1</sup> καὶ συνεκάλψα = יִאֲבֹכָה, ein kühner Ausdruck, der übrigens nach einer Richtung V. 12 erläutert wird. — 14. 15] ס verbindet richtig

אלהים ברב חסדך ענני  
באמת ישעך הצילני  
מטיט וג'.

21 [שברה] O προσεδόκησεν = שִׁבְרָה. — 21 [ואנושה] O als Substantiv (καὶ ταλαιπωρίαν). כ *et ecce ipsa aegrotat* = וְאֲנוּשָׁה. A  $\Sigma$  Hi als erste Pers. Sing. Imperf. (*et desperatus sum*). — 21 [לנוד] O  $\Sigma$  Hi כס συλλυπούμενον. A  $\epsilon\iota\varsigma$  σαλεύοντα\* = לָנֹד wie 21<sup>c</sup>. — 23 [ולשלומים] O A  $\Sigma$  'Θ Hi *et in retributiones* = וְלִשְׁלוֹמִים. ס *et retributio eorum.* כ *et hostia eorum* mit ausgelassenem ל. — 27 [הללך] כס Singular. (ס ohne Suffix). O

τῶν τραυμάτων μου. AΣHi wie MT. — 27 יספּרוּ O ס  
 προσέθηκαν = יספּיר (Ewald). AΣHi כּוּ wie MT. — 30 אלהים  
 ~ O (nicht O<sup>1</sup>). — 32 מקרן מפרס ] stellt Σ um. — 33 O  
 יהי. Hi כּוּ wie MT. — 33 ויהי לבבכם O καὶ ζήσεσθε (O<sup>1</sup>  
 καὶ ζήσεται ἡ ψυχὴ ὑμῶν). — 34 OHi שְׁמַע כּס wie MT.  
 — 36 ויבנה Θ καὶ οἰκοδομηθήσονται aus dogmatischer Scheu.  
 — 37 עבדיו und שְׁמוּ O<sup>1</sup> mit Suffix der zweiten Person. —

## 70.

1 Ende] O + εἰς τὸ σῶσαί με κύριον aus V. 2 (wo es in  
 Recept. fehlt) hierher verschlagen und dann aus κύριε ver-  
 derbt. — 4 ישרבו ס ישמוּ wie 40, 16. כּ mit doppelter  
 Uebersetzung: *revertantur retrorsum* (ישרבו) . . . *retribuatur eis*  
 (ישרבו vgl. zu 40, 16). — 4 האמרים O כּס + לי wie 40, 16.  
 Hi wie MT. — 7 מַפְלְטִי כּ —

## 71.

1 O Ueberschrift: τῷ δαυὶδ [O<sup>1</sup> + ψαλμός] υἱῶν ἰωνα-  
 δάβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων [O<sup>1</sup> + ἀνεπίγραφος  
 παρ' ἐβραίοις]. — 3 מעון ] OΣ wie מעון 'לצ' 30, 3 und  
 dem Sinne nach auch כּ (*rupes fortis*). Hi ס wie MT. — 3  
 צוית חמיד צוית O εἰς τόπον ὄχυρόν = לבית מצודות 31, 3.  
 ΣHi כּס wie MT. — 6 גוזי ס *fiducia mea* wie 22, 10 גוזי.  
 Ebenso כּ an beiden Stellen *eduxisti me*. OHi σκεπαστής  
 μου. Σ ἐπεῖδές με (?) — 6 תהלתִי Σ ἡ ἀναμονή μου =  
 תהלתִי 39, 8. — 8 תהלתך O αἰνέσεως ὅπως ὑμνήσω τὴν  
 δόξαν σου nach 30, 13 erweitert. — 8 תפארתך zieht Σ zu  
 V. 9 (ἐν τῇ εὐφρ. σου μὴ ἀποβάλης με). — 9 תעזבני Σ  
 κατακαλύψεως με\* aus καταλίψεως με korrumpirt. — 14  
 כּל ~ Σס. OAHi כּוּ wie MT. — 14 תהלתך AΣHi ס Plural.  
 O כּ Sing. — 16 OΣ'Hi כּס (alle) בגבירתך. — 16 צדקתך AΣ  
 Plur. OHi כּס Sing. — 18 גבורתך Hi Plur. O כּס Sing. —  
 20 תחיינו OΣ'Hi כּס Keri. A (כּ Reg.) Ketib. — 20 תחיינו  
 und תעלנו O כּ Keri. Hi כּ Ketib. — 21 גדלתִי τὴν δικαιο-  
 σύνην σου. [O<sup>1</sup> (ἐπλεόνασας ἐπ' ἐμὲ) τὴν μεγαλοσύνην σου].  
 AΣ'Hi כּס wie MT. — 22 אודך O<sup>1</sup> + ἐν λαοῖς κύριε  
 aus 18, 50. —

## 72.

1 [משפטיך] OHi כס (alle) Singul. — 3 [בצדקה] ziehen O zu V. 4. — 5 [ייראוך] O καὶ συμπαραμυνεῖ = וְיִרְאוּךָ, so lies, vgl. Eccles. 7, 15. ΣHi כס wie MT. — 5 E עם. — 7 [צדיק] OHi צדק AΣ כס wie MT. — 12 [משוע] OHi a potente = מְשׁוּעַ [Capellus]. Σ כס wie MT. — 14 [רמם] OΘ שָׁמַם Hi sanguis (ohne Suff.). AΣ כס wie MT. — 15 OHi כ ריתן OHi כ wie MT. — 15 [ויתפלל und יברכנהו] OHi Plur. כס wie MT. — 17 [בר] O + πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς aus Gen. 12, 3. — 18 [אלהים] ~ Oס. — 19 [לעוים] O + ועד. — 20 [תפלות] O οἱ ὕμνοι = תהלות. AΣΘEHi כס wie MT.

## 73.

2 OΣHi ס (כ Reg.) Keri. כ (Lagarde) Ketib. — 7 [ענימו] OΣ עֲנִימוּ AΣHi כס wie MT. — 8 [עשך] ziehen OA ס zu 8<sup>b</sup>. ΣHi כס wie MT. — 10 [ישיב] OHi כס (alle) Keri — 10 [עמו] OΣ עָמִי Hi כס wie MT. — 10 [רמי] O רָמִי Hi Σ καὶ διαδοχή\* (?). כס wie MT. — 10 [ימצו] OΣ Hi ס = יִמְצְאוּ כס wie MT. — 18 [למשואת] OΣ ἐν τῷ ἐπαρ-  
θῆναι = לְמִשְׁאוֹת. — 20 [בעיר] OHi ס in civitate. כס cum fuerint suscitati. — 21 [יחמך] O ὑψοράνθῃ. O<sup>1</sup> ἐξεκαύθῃ. — 28 [יהיה] lassen OΣ aus. — 28 [מלאכותך] O πάσας τὰς αἰνέσεις σου ἐν ταῖς πύλαις τῆς θυγατρὸς Σιών aus 9, 15.

## 74.

3 [למשואת] O ἐπὶ τὰς ὑπερηφανίας αὐτῶν. ס qui se effe-  
runt vgl. zu 73, 18. — 4 [מועדך] כ Plur. — 5 [יורע] O καὶ οὐκ ἔγνωσαν. ס et cognovi. כס יצליה (dies Deuter. 25, 3 für הצלה). Lies ירעי. AΣΘHi wie MT. — 5 [כמביא] OA Θס sicut introitus = כִּמְבִיא. ΣHi כס wie MT. — 6 [ועת] O ἐξέκοψαν ס גָּחַס (?) גָּדַעַת Ew. 190<sup>b</sup>. 194<sup>b</sup>). ΣHi כס wie MT. — 6 OΣס: פְּתִיחָה (ס ohne Suffix). Hi כס wie MT. — 8 [שרפו] OΣ κατακαύσωμεν (cod. 39 κατακαύσωμεν, so Σ?). Der Wechsel der Konstruktion in Folge von אמרו. AΣΘEHi כס wie MT. — 10<sup>c</sup> O καὶ ἡμᾶς (וְאַתְּמוּ) οὐ γινώ-  
σεται ἔτι. — 11 [חוקך] ס ecclesiae tuae (?). OΣEHi כס Keri. — 12 [מלכי] O rex noster. כס ohne Suffix. Hi wie MT. —

12 O Hi: פָּעַל כ. wie MT. — 13 פִּרְרַת O *ἐκραταίωσας* (?). — 14 לְצִירִים O Hi *Aethiopum*. כ. *forti*. כ. (*populo*) *Israelis*, und so Raschi „dem aus Aegypten ausziehenden Heere“. Hiernach scheinen auch die folgenden Uebersetzungen auf haggadischer Exegese zu beruhen: A (λαῶ) τοῖς ἐξελευσομένοις. E (λαῶ) τῷ ἐξεληλυθότι. Θ (λαῶ) τῷ ἐσχάτῳ (?). Die Haggada selbst aber ist veranlasst durch ein früheres Schwanken der Lesart (ליציא[ים]?). — 16 מֵאֵר וְשִׁמְשׁ O ἡ *ἥλιον καὶ σελήνην*. O<sup>1</sup> φαῦσιν καὶ ἥλιον. Dies wird die ursprüngliche Lesart sein; die Recepta ist aus S σελήνην καὶ ἥλιον (so auch כ.) entstanden. — 18 זֹאת O ergänzen τῆς κτίσεώς σου (~ O<sup>1</sup>). — 19 לַחִיַּת O Hi: *bestiis* = לַחִיַּת, vgl. 104, 25. כ. לַחִיַּת = לַחִיַּת. — 19 תּוֹרֶךְ O: *ἐξομολογουμένην σοι* = תּוֹרֶךְ 76, 11. Σ Hi: *eruditam lege tua*, indem sie das Wort für תּוֹרֶךְ ansahen. — 21 יָשָׁב: כ. — 23 צִרְיִךְ O τῶν ἰκετῶν σου nach *precibus premere aliquem* (O<sup>1</sup> τῶν οἰκετῶν σου). —

## 75.

2 וְקִרְבֹּב ג' O: καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου. διγγήσομαι [כ. Plur.] πάντα τὰ κτέ, s. Stange *Anticritica* zu der Stelle. Hi *et iuxta nomen tuum* (?). כ. wie MT. — 6 בְּצוּרָא O κατὰ τοῦ θεοῦ = בצור. A Σ E Hi: כ. כ. wie MT. — 9 חֲמֶר O Σ Hi: כ. οἶνου ἀκράτου. A αὐστηροῦ\* (wie Deuter. 32, 14) = חֲמֶר. — 9 מִזֶּה O: + אל זה Jer. 25, 32. Σ Hi: כ. wie MT. — 10 אֲנִי O ἀγαλλιάσομαι = אני. E Hi: כ. כ. wie MT. —

## 76.

1 Ende] O + πρὸς τὸν Ἀσσύριον, vgl. aber Field. — 3 O בְּשִׁלָּם. — 4 רִשְׁפִּי O τὰ κράτη. Vet. Lat. *cornua* = κέρατα. — 5 נֶאֱרָר A Hi φωτισμός = מארר. O φωτίζεις = מארר Exod. 13, 21. Θ φοβερός = נורא. כ. *fulgens terribilis* mit Wiedergabe zweier Lesarten. Σ כ. wie MT. — 5 טֶרֶף Θ καρπίμων nach Ezech. 17, 9. כ. umschreibend (*a monte tuo*) *fortissimo*. O αἰωνίων = עַד. A Σ Hi: כ. wie MT. — 6 אֲבִירִי לָב O: [πάντες] οἱ ἀσύνετοι τῇ καρδίᾳ nach Jes. 46, 12 [Hupfeld]. — 10 אֶרֶץ O τῇ καρδίᾳ (Vet. Lat. O<sup>1</sup> τῇ

γγ). — 10 סלה] ~ Hi. — 11 חמת] OAHic Sing. Σ Plur. — 10 תחגר] O ἐστιάσει σοι = תִּתְחַגֵּג, vgl. für die Dativbedeutung des Suff. ZDMG 1878, S. 739. AΣEHic wie MT. — 12 למרא] Σ τῷ νομοδότη = לְמוֹרָא. —

77.

1 וידיתון] OAΣHi Ketib, כ Keri. — 3 נגרה] O ἐναντίον αὐτοῦ = נִגְדָה. Das נ bezeugt auch ס et manus eius noctu traxit me (נִגְדָה). HiΣ כ wie MT, aber כ ersetzt die Hand durch das Auge, Threni 3, 49. — 3 תפגן] O ἡπατήτην (?). — 5<sup>a</sup>] O προκατελάβοντο φυλακὰς πάντες [~ πάντες O<sup>1</sup>] οἱ ἐχθροί μου [O<sup>1</sup> οἱ ὀφθαλμοί μου] = אֶחָזָה עֵינַי, ähnlich ס corripuerunt me caligines in oculis meis. ΣHi prohibebam (אֶחָזָה) suspectum oculorum meorum. AΘכ wie MT. — 7 אזכרה] OΣס zu V. 6. Hiכ wie MT. — 7 וירחפש] O καὶ ἔσκαλλον (O<sup>1</sup> καὶ ἔσκαλλεν) nach chald.-samarit. חפס fodere. Die erste Person haben auch ΣΘHic. Aכ wie MT. — 9 גמר אמר] ~ O (vorhanden bei O<sup>1</sup>). — 12 אזכיר] OΣHi כס (alle) Keri. — 12 פלאך] OΣHiכ כ (alle) Plural (aber ebenso V. 15 פלא). — 13 פעלך] Oכס Plur. Hi Sing. — 14 דרכך] כ Plur. — 20 רשביליך] OHic Ketib, כ Keri. —

78.

4 OHi נִכְחַד כס wie MT. — 13 נד] Oכס EHi wie MT, vgl. zu 33, 7. — 28 ויפל ס] Σכ wie MT. — 31 OHi ויבחר ס] Σכ wie MT. — 60 שכן כס] ΣHi wie MT. — 63 היללו] ἐπένησαν = הִילְלוּ. O<sup>1</sup>AΣΘEHi wie MT. — 64 תבכינה ס] Reg. משבחך. — 64 OHi תבכינה ס] Σכ wie MT. — 69 במי ס] OΘHic monoceroton = רָמִים. AΣס wie MT. — 69 בארץ ס] ΣHiכ wie MT. — 71 עבדו] O עבדו. Hiכס wie MT. —

79.

7 OHi כס (alle) אכלו. — 11 הותר] כס: שרי = הָתַר, vgl. 105, 20; 146, 7. כס und Hebr. OHi wie MT. — 12 חיקם] אל חיקם] Hi תחלתך] אל חוקם = pro punitione foederis eorum. — 13 תחלתך] Hiכס Plur. O Sing. —



## 80.

1 vgl. zu 45, 1. — 1 Ende] O + ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου.  
— 4 אלהים] O ס + צבאות nach V. 8. Hi כו wie MT. — 5  
עמד] O ס עברך. A Σ Θ Hi כו wie MT. — 6 O Σ Hi cibasti  
nos . . . et potasti nos; כס wie MT. — 7 למרו] O Hi ס nos. Σ כ  
wie MT. — 8 אלהים] O praemitt. יהוה. — 10 O ס כס  
O<sup>1</sup> Hi wie MT. — 16 רכנה] O καὶ κατάρτισαι αὐτήν = רכפה  
(mit ergänztem Suffix). Hi ס כס wie MT. — 16 בן] O ס + אדם  
nach V. 18. —

## 81.

1 לאסה] O schicken voraus ψαλμός. — 4 חגרו] O ἔορτ.  
ὑμῶν O<sup>1</sup> ἡμῶν. — 6<sup>c</sup> O Hi ס ändern: labium quod nesciebat  
audivit. כ wie MT. — 7 הסירותי] O Hi ändern amovit. A Σ  
כס wie MT. — 7 תעברנה] O ἐδούλευσαν (תעבדנה) und da-  
her ἐν τῷ κοφίνῳ. Σ Hi כ wie MT. — 9 ישראל] O ס + καὶ  
διαμαρτύρομαι σοι zweite Uebersetzung von אך ואעידה (die  
erste καὶ λαλήσω σοι. O<sup>1</sup> nur καὶ διαμαρτύρομαι σοι Ἰσρα-  
ήλ.). — 15 ידי] A Plur. — 16 עתם] ס ὁπλίστη = חתם. —  
17 אשביעד] O Hi ס saturavit eos (ס eum). כ wie MT. —

## 82.

3 דל ויתום] O ס pupillo et pauperi. — 7 אנתם] O אנתם. —

## 83.

19 לבדך] ziehen O Hi zu 19<sup>b</sup>. ס wie MT. —

## 84.

6 מסלות] כ כסלות = רחצנותא. — 7 עברי] O διέθετο =  
ערך (Schleusner). — 7 מעין] O ס מעון. — 7 רשיתו] O ס ראשיתו. — 8  
אל אלהים] O ס אל. Σ Hi כ wie MT. — 12<sup>a</sup> O ὅτι ἔλεον καὶ  
ἀλήθειαν ἀγαπᾷ κύριος ὁ θεός. „Statuo verba haec ab  
hoc loco aliena esse et pertinere fortasse ad Ps. 85, 11,“  
Schleusner. — 13 יהוה] O<sup>1</sup> ס + אלהים wie V. 9. —

## 85.

7 הלא] O הלא. — 9 דיבר] O + בי. — 9 ראל ישובו לכסלה] O καὶ ἐπὶ τοὺς ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν = ראל

לֵבָם לָהּ, vgl. Studien und Krit. 1880, S. 762. AΣHi wie MT. —

86.

10 Ende] O + הגדול (~ O<sup>1</sup>). — 11 יחד] O εὐφραν-  
θήτω = יחד. AΣHi wie MT. —

87.

4 אזכיר] O אזכור. — 4 O: עם. — 5 ולציון] O μήτηρ  
Σιών. lies μὴ τῇ Σιών, vgl. Field. — 5 O יאמר (mit איש  
verbunden). — 6 עמים] O + καὶ ἀρχόντων = ושרים aus V. 7,  
wo ושרים fehlt, hierher verschlagen. — 7<sup>b</sup> O πάντων ἡ  
κατοικία (מעוני) ἐν σοί. Das Suffix von מעוני lassen auch Σ  
unübersetzt. σ umschreibt den ganzen Vers: *magnates qui  
habitant in te laetabuntur et omnes qui humiliati sunt in te*. Er  
las ושרים und übersetzte מעוני zwei Mal; zuerst mit Ab-  
leitung von מעון und dann als Partic. Pual von ענה. AHi  
wie MT. —

88.

1 האזרחי] OA τῶ Ἰσραελίτῃ, ebenso O 89, 1. Hi wie  
MT. — 6 כמים. — 6 חללים] O τραυματῖαι ἐρριμμένοι  
Duplette (ἐρρ. ~ O<sup>1</sup>). — 7. 9 O שתני. — 7 במצלות] O καὶ  
ἐν σκιᾷ θανάτου = בצלמות. AΣHi wie MT. — 11 רפאים].  
O ἰατροί = רפאים. — 15 נפשי] O τῇ προσευχῇ μου O<sup>1</sup>  
τῇ ψυχῇ μου. — 16 נשאתי אמיד] O ὑψωθείς δὲ ἐτα-  
πεινώθην = נשאתי אָמִיד. ΣHi wie MT. — 16 אפונה] Σ  
πρὸς τούτοις = אף הנה zu V. 17. — 19 ירע] ~ O (findet  
sich bei O<sup>1</sup>). — 19 מידעי מחשך] Σ כ' wie MT. O καὶ τοὺς  
γινωστούς μου ἀπὸ ταλαιπωρίας = מחשך. Hi σ *notos meos  
abstulisti* = מִיָּדַעִים חֶשֶׁךְ. Das Possessivpronomen wurde in  
der Uebersetzung ergänzt und die Person des Verbi nach  
19<sup>a</sup> gestaltet. Uebrigens werden durch diese Lesart alle  
Schwierigkeiten gehoben. Für das fehlende מן beim Verb  
(σ ergänzt *a me*) vgl. Gen. 22, 16. —

89.

3 אמרתי] OHi *diristi*. Vet. lat. AΣΘE כ dixi. — 3 O  
Σ תבין. Hi כ wie MT. — 4 לבחירי] O Plur. οἱ λοιποὶ

πάντες Hic ס Sing. — 6 פלאך] OHic Plur. כ Sing. — 13 וימין] O וים. — 18 תרים] O ס Keri. Hi כ Ketib (כ cornu eorum). — 20 לחכידך] O τοῖς υἱοῖς σου. Cod. 175. 264<sup>marg</sup> τοῖς ὁσίοις σου. — 23 ישיא] O σφελήσει im Sinne von נשא Deuter. 15, 2; 24, 10. Für die Uebersetzung vgl. Jer. 15, 10. ΣHi כ decipiet. — 23 יענו] O προσθήσει τοῦ κακῶσαι αὐτόν Duplette. Die zweite Uebersetzung war ursprünglich οὐ κακώσει (Vet lat. non nocebit). Für προσθήσει = יעני vgl. Exod. 23, 2. — 45 מטהרו] O ἀπό καθαρισμοῦ αὐτόν (lies nach O<sup>1</sup> αὐτοῦ). A ΣHi ס ohne Präposition = מטהרו, vgl. Hupfeld. — 48 מה חלד] A ἐκ καταδύσεως. Hi de profundo. ס ← ספא. כ: מן עפרא, vgl. zu 17, 14 = מהחלד. O Σ wie MT. — 48 כל] ~ O [Field] Hi. — 51 כל] ~ O. — 51 כל רבים עמים] AHic omnes iniquitates populorum. ס omnes sollicitudines populorum = רבים. Die Konstruktion nach Ew. § 290<sup>e</sup>. Σ παμπολλῶν ἐθνῶν wie MT. כ omnia opprobria multorum populorum beide Lesarten neben einander. —

## 90.

2 ותחלל] OA Σ כ et pareretur = ותחלל. Hi wie MT. ס beides. — 2 אל] O אל zu V. 3 gezogen. — 5 וזרחם] O τὰ ἐξουθενώματα αὐτῶν = αἰδοῖα Ezech. 23, 20; 1. Cor. 12, 23 = וזרחם. Ebenso ס progenies eorum. — 5 O: שנה. — 6 וירבש] O σκληρυνθείη καὶ ξηρανθείη. Duplette. Das zweite (Cod. 114 fehlend) stammt aus Σ ξηρανθείς\*. — 8 עלמנו] O ס ὁ αἰὼν ἡμῶν = עלמנו. E νεότης\* ἡμῶν, vgl. כ peccata iuventutis nostrae. AHic negligentias nostras. — 9<sup>a</sup>] O ס ὅτι πᾶσαι αἱ ἡμέραι ἡμῶν ἐξέλιπον (כלי) καὶ ἐν τῇ ὁργῇ σου ἐξελίπομεν (כלינו). Ebenso Σ, nur dass er פנו liest. Hi כ wie MT. — 9 כמו הגה] O ὡς ἀράχνη ἐμελέτων. כ nur sicut aranea. ἐμελέτων ist Duplette. Die Versuche zur Erklärung von ἀράχνη s. bei Schleusner. — 10 ורהבם] OHic ס (alle) verstehen es = ורבים. — 10 כי גז' ג' O θ' ס ὅτι ἐπῆλθε (جاز = Hitzig) προαΰτης (nach חשה? Schleusner) ἐφ' ἡμᾶς καὶ παιδευθισόμεθα (והעצה). A ὅτι διεπέλασεν ἀνὴρ (איש) καὶ ἐπετάσθη[μεν]. Hi quoniam transivimus cito et avolavimus im Streben nach Gleichmässigkeit. — 12 למנות] ziehen O zu

V. 11. — 12 ]ימיני O רְמִינָהּ. — 12 ]ונבא O καὶ τοὺς πεπαι-  
 δευμένους = וְנָבֵא Jes. 66, 2; Prov. 15, 13. O<sup>1</sup> πεπεδημένους.  
 A ΣΕΗΙ סִינְבָא. A nach Syr. Hexapl. wie MT (καὶ οἴσομεν  
 καρδίαν σοφίας\*). כ sed propheta. — 14 O ]שְׁבַעְנִי. — 15  
 O ]שְׁמַחֲנִי. — 16 O ]וְרָאָה. — 16 ]פַּעֲלִיד Hi Sing. — 16 ]וְהִדְרֵךְ  
 O καὶ ὁδήγησον = וְהִדְרֵךְ. — 17<sup>e</sup> ~ O (nicht O<sup>1</sup>).

91.

O Ueberschrift αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαβὶδ. — 1 ]שְׁדִי O τοῦ  
 θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ = ἐπουράνιος 68, 15. — 1 ]וְיִתְלוֹנֵן O  
 gloriatur = יתְרוֹנֵן konjekturirt. — 2 ]אמר O ἐρεῖ (Cod. 55  
 ἐρῶ). Hi סִי דִּיכֵס (אָמַר). כ mit doppelter Uebersetzung dixit  
 David dicam. — 3 O ΣΣ מְדַבֵּר. A Hi כִּי wie MT. — 6 O A ס  
 מְדַבֵּר. Σ Hi כִּי wie MT. — 6 ]יְשׁוּד O יְשׁוּד. —

92.

5 ]בַּפַּעֲלָךְ כֵּס Plur. O Hi Sing. — 7 ]לֹא O ὁ Ἐβρ. οὐλά.  
 A וְלֹא, vgl. 73, 22. O Hi Σ כֵּס wie MT. — 8 ]וְיִצְיָצוּ O καὶ  
 διέκλυσαν Cod. 183 καὶ διέκλυσαν. — 10 ]כִּי הִנֵּה אֵיבֶךְ יִהְיֶה  
 ~ O (nicht I. III). — 11 O Hi וְתָרַם כֵּס wie MT. — 11 ]בְּלֹתִי  
 O Σ Hi senectus mea = בְּלֹתִי (Hupf.). כֵּס wie MT. — 12 ]בְּשׁוּרִי  
 O ΣΘ Hi כֵּס haben das Wort, welches sie sonst für בְּשׁוּרִי  
 verwenden. —

93.

O<sup>1</sup> Ueberschrift: τοῦ σαββάτου aus 92, 1. — 1 ]תִּכְוֶן  
 O ἐστερέωσε. Hi appendit. ס ]אֵל כֵּס. כ alles dasselbe  
 Wort wie 75, 4 für תִּכְוֶן. Ebenso 96, 10, wo Σ noch hinzu-  
 kommt. — 2 ]אֵל + כֵּס wie 90, 2. — 3 ]יִשְׂאוּ נָה' דְּכִים  
 ~ O. O<sup>1</sup> ἀροῦσιν οἱ ποταμοὶ ἐπιτρίψουσιν αὐτῶν aus A, der  
 9, 10 ἐπίτριπτος für דָּךְ hat. ES ταπείνωσιν αὐτῶν. Σ τὰ  
 βάρη αὐτῶν. ס ]כַּפְּסֵלָה כֵּס praemium laudum suarum nach  
 ]אֲדִירִים (זכות). — 4 ]אֲדִירִים ס ]אֲדִירִים = אֲדִירִים, denn אֲדִיר =  
 אֲדִיר, vgl. 4<sup>b</sup>. —

94.

O Ueberschrift: ψαλμὸς τῷ Δαβὶδ τετράδι σαββάτου.  
 — 1 ]וְהִפִּיעַ A οἱ ἄλλοι Hi כִּי als Imperat. O als Präterit.

— 6 OΘ stellen וגר ויתומים um. O Cod. 156. Hi כס  
wie MT. — 15 סך צדק. O Hi כס wie MT. — 15 Ende] O  
+ διάψαλμα. — 18 יסעדני Σ bei Field מְסַלֵּם, lies מְסַלֵּם  
= ἐσθίριξάν με. So Σ 104, 15. — 21 יגורו כ: wie  
56, 7; 59, 4 für יגורו. — 23 Hi et restitues . . . perdes eos:  
*perdet eos.* ס an allen drei Stellen den Imperat. — 23 וברעתם  
O καὶ (O<sup>1</sup> + κατὰ) τὴν πον. αὐτ. = וכרעתם. οἱ πάντες Hi  
כס wie MT. — יצמיתם 2<sup>o</sup>] ~ O. —

## 95.

O Ueberschrift: αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυίδ. — 4 Anfang]  
O + ὅτι οὐκ ἀπόσατο ὁ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ aus 94, 14.  
— 6 נברכה] O καὶ κλαύσωμεν = נבכה. — 7 עם מרעיתו  
ס [וצאן ידו] *populus eius et grex pascuae eius* aus 103, 4.

## 96.

O Ueberschrift: ὅτε ὁ οἶκος ᾠκοδομηται μετὰ τὴν αἰχμα-  
λωσίαν ᾠδῇ τῷ Δαυίδ (hiervon die Worte bis αἰχμ. im  
Psalt. Gall. unter Obelus). — 9 vgl. zu 29, 2. — 10 vgl. zu  
93, 1. —

## 97.

O Ueberschrift: τῷ Δαυίδ ὅτε ἡ γῆ αὐτοῦ καθίσταται.  
— 10 שָׁנְאוּ ס, O Hi כס wie MT. — 10 זרע] O Hi כס *orta est*  
(alle dasselbe Wort wie 104, 12), A Σ ἔσπαρται. זרע ist  
falsche Schreibung eines Copisten für זרה, die, nachdem sie  
sich einmal festgesetzt hatte, nicht anders punktirt werden  
konnte als geschehen.

## 98.

1 מזמר] O + τῷ Δαυίδ. — 3 חסדו] O + τῷ Ἰακώβ  
(vgl. Pesik.!). — 3 ישראל] Hi *Jacob*. — 9 לפני יהוה] ~ O  
(nicht O<sup>1</sup>). —

## 99.

O Ueberschrift: ψαλμός τῷ Δαυίδ. —

## 100.

3 וילא] O Σ ס Ketib, A Hi כ Keri. —



101.

3 OHi כס (alle) עשה. — 4 לבב עקש O zu V. 3. — 5 Ende] Oo אֶחָד לֹא אָכַל. ΣHi כ wie MT. —

102.

4 OHi כענן בענן. כ wie MT. — 5 מֵאֵכָל כ. — 8 כ: *trepidavi et fui solus sicut avis volans super tectum.* כ: *vigilavi tota nocte et fui sicut avis quae volat et circumagitur solitaria.* Beide drücken ausser בודד eine Lesart נודד aus. OHi wie MT. — 9 מהוללי O ס oi ἐπαινοῦντές με = מְהַלְלִי. — 12 נטוי OHi ס *inclinati sunt* (נטוי?). כ wie MT. — 16 הארץ ~ O (adest Vet. Lat. O<sup>1</sup>). — 24 ענה כ als Passiv. — 24 כהו ΣHi כס Keri, O Ketib: ἀπεκρίθη αὐτῷ (ענה mit ergänztem Suffix) ἐν ὁδῷ ἰσχύος αὐτοῦ ("בְּדֶרֶךְ כ"). — 24 קצר [קצר O ס Passiv. O ס קצר. ΣHi wie MT. — 24. 25 קצר ימי: אמר O ס τὴν ὀλιγότητα τῶν ἡμερῶν μου ἀνάγγελόν μοι = אֲמַר יְמֵי אֵלִי. — 27 תחליפם O ἐλίξεις αὐτούς. Cod. 142. Vet. Lat. Vulg. Orig. Basil. Mag. ἀλλάξεις αὐτούς. — 29 ישכנו כס + in terra. — 29 לפניך Hi ante faciem eorum. O εἰς τὸν αἰῶνα. A כס wie MT. —

103.

1 [לדוד] O<sup>1</sup> + ψαλμός. — 2 גמוליו O αἰνέσεις αὐτοῦ. O<sup>1</sup> ἀνταποδόσεις αὐτ. — 5 [תתחדש] OHi (innovabitur) als aram. Passiv. — 8 Ende] כ ואמת. — 10 Anf.] כ + כי wie V. 11. — 11 O κατὰ τὸ ὕψος (anders V. 12) = כְּגֹבַהּ. — 11 O ἐκραταίωσεν (גָּבַר) [חָזַק]. — 14 [זכור] O θ μνήσθῃ = זָכַר (O<sup>1</sup> ἐμνήσθῃ). ΣHi כס wie MT. — 16<sup>b</sup>] O καὶ οὐκ ἐπιγινώσκεται ἔτι τὸν τόπον αὐτοῦ, und mit Umwandlung der Konstruktion כ neque cognoscitur locus eius, vgl. Chwolson „Die Quiescentes הוי in der althebräischen Orthographie“ S. 9. כ wie MT. — 20 דברו O דְּבָרָיו. —

104.

3 [רכובי] Hi currum tuum, ebenso V. 4; veranlasst durch die Auflösung qui facis. — 5 Hi: יֹסֵד. O ס wie MT. — 6 מכוניה] OA ΣSHi כ Sing. ס Plur. — 6<sup>a</sup>] O ἄβυσσος ὡς

ἰμάτιον τὸ περιβόλαιον αὐτοῦ (בְּסוּתוֹ). — 11 [יִשְׁבְּרוּ] O προσ-  
δέξονται = יִשְׁבְּרוּ, vgl. Ruth 1, 13 O. — 12 [עֲפֹאִים] O οὗ τῶν  
πετρῶν, s. Schleusner. — 16 [יְהוָה] O τοῦ πεδίου, s. Schleusner  
— 17 [אֲשֶׁר] ~ O A Hi s. Σ wie MT. — 17<sup>b</sup>] O τοῦ ἐρω-  
δίου ἡ οἰκία ἡγεῖται αὐτῶν = בְּרוֹשָׁם. — 21 O: לְטָרָף. Σ  
Hi s. wie MT. — 24 [קִנְיִיךָ] O τῆς κτίσεώς σου, lies τῆς  
κτίσεώς σου wie die übrigen. O οἱ ἄλλοι Hi s. Singular. —  
25 [יָדִים] ~ O. — 28 [יִשְׁבַּעוֹן] OS praem. τὰ σύμματα. — 35  
[עַד] O ὥστε = עַד. — 35 [הַלְלוּיָהּ] ~ O s. —

## 105.

4 [וְעַד] O s. καὶ κραταιώθητε = וְעַד. Hi s. wie MT. —  
6 O [עָבְדוּ] A Σ Hi s. כִּס wie MT. — 11 [נַחֲלֹתְכֶם] O κληρ. ἡμῶν.  
O<sup>1</sup> z. ὑμῶν. — 12 [בַּחֲיוֹתֶם] כִּס cum essetis wie 1. Chron. 16,  
19. — 17 O<sup>1</sup> s. εἰς δουλείαν = לְעַבְד. — 18 [רַגְלִיו] O Hi s.  
(alle) Ketib. — 19 [עַתָּה] ~ O. — 22 [לְאַסֵּר] O Hi s. ut erudiret im  
Sinne von יָסַר. A כ. wie MT. — 22 [בִּנְפִשׁוֹ] O ὡς ἐαυτόν. A κατὰ  
ψυχὴν αὐτοῦ\* Hi secundum voluntatem suam. s. quomodo vel-  
let = כִּנְפִשׁוֹ. כ. drückt beide Lesarten aus בִּנְפִשִּׁיָּהּ. — 23  
[בְּאַרְץ] כ. ס. aus 78, 51. — 25 [לִבָּם] O<sup>1</sup> καρδίαν αὐτοῦ.  
— 26 [בִּי] O<sup>1</sup> Hi sibi = לוֹ. O s. כִּס wie MT. — 27 [שָׁמֹר] O A Σ  
Hi s. posuit. כ. wie MT. — 28 [וְלֹא מָרָה] OS s. καὶ παρεπίκρα-  
ναν, vgl. S. 420. A Σ Θ E Hi s. [wie MT. — 28 [דִּבְרֵיו] O A Hi  
Ketib. כִּס Keri. — 31. 34 [וַיָּבֵא] כ. wie V. 40. — 35 [פָּרִי] O<sup>1</sup>  
Σ כ. praem. omnem. — 40 [שָׂאֵל] O Hi s. (alle) petierunt. —  
40 O [וַיָּבֵא] A Σ Hi s. כִּס wie MT. — 45 [הַלְלוּיָהּ] ~ O s. —

## 106.

1 [הַלְלוּיָהּ] ~ O s. — 2 [תְּהַלְלוּ] O Hi s. laudes eius. — 3  
[עֲשֵׂה] O Hi s. (alle) Plur. — 4 [זִכְרֵנִי] O A Σ Θ ES μνήσθητι  
ἡμῶν. Hi s. כִּס wie MT. — 4 [פָּקְדֵנִי] O ἐπίσκεισαι ἡμᾶς. Hi  
כִּס wie MT. — 7 [חֲסִדֶּיךָ] O A Hi s. Sing. s. Plur. — 7 [עַל יָם] O  
ἀναβαίνοντες (עֲלִים) ἐν τῇ ἐρυθρᾷ θαλ. A ἐπὶ  
θαλάσσης ἐρυθρᾶς. Σ ἐν τῇ θαλ. τῇ ἐρυθ. E Hi s. [lies  
מֵן statt מִן] כ. wie MT. — 12 [תְּהַלְלוּ] Hi s. laudes eius.  
O כ. wie MT. — 15 [רִצּוֹן] O s. πλησμονήν, als ob es רִצּוֹן  
wäre. — 23 [חֲמָתוֹ] O ἀπὸ θυμοῦ ὀργῆς αὐτοῦ = מַחְרֹן אַפִּי  
nach Exod. 32, 12. O<sup>1</sup> wie MT. — 27a und b stellt s. um.

— 29 במעלליהם] A Σ ἐν ταῖς καταφρονήσεσιν αὐτῶν\* mit Ableitung מעל, vgl. Field. ס + אַלְבַּסֶּה אֶלְבַּסֶּה aus 78, 58. — 32 וַיֵּרַע: ס. — 39 וַיִּטְמְאוּ O καὶ ἐμιάνθη. Hi סס wie MT. — 45 להם] ~ O Hi (Vet. Lat. *illis*). — 45 חסדו] O Hi Ketib. כס Keri. — 47 בתהלתך ס in *haereditate tua* = בנחלתך. — 48 אמן] Hi ס zwei Mal. — 48 חללו יה] ~ O ס. —

107.

4 ziehen O ס zu 4<sup>b</sup>. — 8. 15. 21. 31 O Hi τα ἐλέη αὐτοῦ = חסדו. ס *iusti eius* = חסדו. כ wie MT. — 17 אולים] O ס ἀντελάβετο αὐτῶν. Sie fanden אולם und sahen dies für eine Verbalform mit Suff. an, vgl. zu 22, 1. — 20 O Hi ס lauter Präterita. כ Präsens. — 25 O Hi וַיַּעֲמֵד כס wie MT. — 25 O ס καὶ ὑψώθη = יַתְרוֹמֵם. Hi wie MT. — 25 גליו] ס *undae maris*, ergänzend; ebenso V. 29. — 29\* O καὶ ἐπέταξε τῇ καταιγίδι καὶ ἔστη εἰς αὐραν mit Ergänzung von ו ויאמר und veränderter Konstruktion. — 29 Hi übersetzt die Verba durch das Futur. — 30 Hi וַיִּשְׁמְחוּ וַיִּנְחָם. — 36 Hi וַיִּכְנֻנוּ. — 37. 38 Hi die Verba durch Futur. — 40 O שִׁפָּף. כס. שִׁפָּף. Hi Futur. — 40. 41 A Σ Hi וַיִּתְעַם — וַיִּשְׁגַּב — וַיִּתְבַּנֵּנוּ] O Hi ס Sing. O<sup>1</sup> כ wie MT. —

108.

2 אלהים] O ס + ετοίμη ἡ καρδία μου wie 57, 8. — 2 אה כבודי] O ס ἐν τῇ δόξῃ μου. — 4 עורה] O<sup>1</sup> + ἡ δόξα μου ἐξεγέρθητι nach 57, 9. — 5 מעל] ס *usque ad* = עד wie 57, 11. — 7 וַעֲנֵנוּ] O Hi סס (alle) Keri. — 8 אַעֲלֶה O ὑψώσωμαι (ψ 60 ἀγαλλιάσομαι) = אַעֲלֶה. — 9 מעזו] Hi *haereditas* (?) (ψ 60 *fortitudo*). — 10<sup>c</sup>] O ἐμοὶ ἀλλόφυλοι ὑπετάγησαν s. zu 60, 10. A Hi *cum Philisthim foederabor*, vgl. *ibid*. Ebenso las E ἐντιμωθήσομαι. כס *vociferabor*. —

109.

1 O Θ ὁ θεός, τὴν αἰνεσίαν μου κτέ = אֱלֹהֵי. A Σ Hi כס wie MT. — 2 פתחו] O Hi ס *apertum est*. כ wie MT. — 5 וַיִּשְׁמְחוּ עָלָיו] ס פָּחַדְו = וַיִּשְׁמְחוּ. — 10 ודרשו] O ἐκβλήθησαν (ohne καὶ) = וַיִּתְבַּנֵּנוּ. Hi *et quærantur* = וַיִּתְבַּנֵּנוּ (vgl.

Abendana bei Rosenm.). כ wie MT. — 11 OHi ἐξε-  
ρευνήσάτω = יבקש (Schleusner). כ : יגבב mit Ableitung (?)  
von קשש, vgl. Rosenmüller. Σ συγκρούσαι wie Dan. 5, 6  
(aramäisch.). — 13 O μῖα = אַהר. — 13 OHi שמם  
*nomen eius*. כס wie MT. — 15 OHi וַיִּכְרַת כס wie MT.  
— 17 OHi וַיְחַבְּאֵהוּ וַיְתַרְחֶק. — 18 Hi וַיְחַבֵּא. — 21<sup>a</sup> כ  
*iuxta bonitatem tuam et misericordiam tuam libera me* = כְּטִיב ג'.  
— 22 O τετάρακται wie O für יחיל 55, 5. — 28 ס:  
וַיִּקְלְלוּ\* und תְּבַרְךָ. — 28 O οἱ ἐπανιστανόμενοι  
μοι ἀλσχυνηθήτωσαν = קָמִי יִבְשׁוּ. — 30 [רבים] Hi *populorum*.  
כ *sapientium*. — 31 O נפשי. —

## 110.

2 [רדה] OAE עָמָה *et dominabitur* = רָדָה. — 3 [עמד] OAE עָמָה.  
ΣHi כס wie MT. — 3 [בהרי] ΣHi בְּהַרְרֵי. OA ΘΕ כס wie  
MT. — 3 [משחר] O πρὸ ἑωσφόρου. Θ ἀπὸ πρωτῆ. E ἀπὸ  
ὄρθρου. ἐβρ. μεσσαῖρ. ס מִיָּמָה = מִשְׁחָר. Für O vgl.  
Hiob 3, 9; 38, 12; 41, 10. Σ ζητήσουσί (σε) = (לך) מִשְׁחָר, und  
so auch wohl כ *misericaordiae Dei ad te properabunt*. Hi (*quasi*  
*ex vulva*) *orietur*. A (ἀπὸ μήτρας) ἐξωρθησμένης wie MT.  
— 3 [לך טל] ~ O. ס *te puer* (טלוא). A ΣΘEHi *tibi ros*. —  
3 O ἐβρ. (ιελεδεθέχ) ס יִלְכְּתָהּ. A ΣΘESHHi wie MT. —  
4 [על דברתי] OHi κατὰ τὴν τάξιν. A Σ κατὰ λόγον\*. ס  
*in similitudinem*. כ *propter*. — 6 [גויות] A Σ ὡς φάραγγες\*  
Hi *valles* = גְּאִיּוֹת für גְּאִיּוֹת. —

## 111.

1 [בסוד] A ܠܡܠܟܐܠܡܠܟܐ (?), sonst immer ἀπόρητον, vgl.  
25, 14; 55, 15; 89, 8. Prov. 11, 13. — 2 [הפציהם] O θελή-  
ματα αὐτοῦ, s. S. 415. Als Plural von הָפֵץ fassen das Wort  
auch ΣHi, dagegen A כס *qui complacent sibi in iis* von הָפֵץ.  
— 7 [מעשי] Hi ס Sing. — 7<sup>b</sup> stellt ס hinter 8<sup>a</sup>. — 8 [וישר]  
OHi כס (alle) durch ein Substant. (*et aequitate*) = וַיִּשְׁר. —  
9 [ציה] ס *et meminit* aus V. 5 vgl. 105, 8. — 10 [עשיהם] O  
Hi ס *facientibus eam*. —

## 112.

1 [הללו יה] O<sup>1</sup> + τῆς ἐπιστροφῆς (al. ἐπιγραφῆς) Ἀγγαίου  
καὶ Ζαχαρίου. — 3 [הון] O δόξα. Dies findet sich in den

ψψ nicht für הוד, wohl aber 44, 13 τιμή für הוד, also werden O auch hier nicht anders gelesen haben als MT. — 5] כ: כמשפט. —

113.

1 "ה' הללו ע"י OA Σ ό Σύρος Hi *laudate servi dominum.* Εβρ. (αβδη) כס wie MT. —

114.

1 Anf. O + ἀλληλουία. — 5 [לך] lassen O aus. — 7 [חולי] OAHic als Präsens oder Präterit. = רחיל (?). — 8 [למעניו] OHi ס in fontes, aber auch vorher silices und paludes. —

115.

ψ 115 bildet bei OΘHi mit 114 einen einzigen; οί λοιποί כ wie MT. — 3 [בשמים] O + και εν τη γη aus 113, 12. Dafür II. Irenaeus άνω; Dittographie der letzten Buchstaben von ουρανῶ. — 4 [עצביהם] OHi ס *idola gentium* wie 135, 15. A כ wie MT. — 7 [ידיהם] OHi manus habent . . . pedes habent wie 135, 16. כס wie MT. — 9 [ישראל] O ס οἶκος 'Ισ. wie 135, 19. Hi כ wie MT. — 9 O ס: בטה. — 10. 11 O ס: בטחי. — 16 [השמים ש"ל] OHi ס falsch *caelum caelorum domino.* Σ lässt שמים aus. — 18 [ואנחנו] O + οί ζῶντες (החיים). — 18 [הללויה] stellen OHi an den Anfang von 116. כ wie MT. —

116.

1 Anf.] OHi + alleluia, vgl. zu 115, 16. — 2 [כי] ~ Hi. — 8 [עיני] OHi Plur. — 8 [רגלי] OHi ס Plur. wie 56, 14. — 10 Hier beginnt bei OHi ein neuer Psalm. — 10 Anf.] O + ἀλληλουία. — 10 [עניתי] כ *laudavi.* OΣHi ס *afflictus sum.* — 11 AHi *mendacium* = כזב. — 14 ~ O codd. III 55. — 14. 18 [נגדה] כ: [נגדה] = אגדה oder נגדה (?). — 14. 18 [נא] lassen OHi ס unübersetzt. — 16 [כי] ~ O ס. — 19 [הללויה] ~ O ס. O haben es dafür Anf. 117. —

117.

2 [הללויה] ~ O ס. O haben es dafür Anfang 118. —



## 118.

1 Anf.] O + ἀλληλούϊα, vgl. 117, 2. — 2 [ישראל] O schicken voraus οἶκος, vgl. 115, 9. — 2. 3. 4 vor [כי] O + ὅτι ἀγαθός wie V. 1. — 5 [יה 2<sup>o</sup>] ~ O Σ. — 6 [לי] O ס + βοηθός wie V. 7 für בעזרי; auch כ ergänzt בסעדי, aber V. 7 למסעדא יתי. — 10<sup>b</sup>. 11<sup>b</sup>. 12<sup>b</sup> [כי] lassen OHic unübersetzt. — 12<sup>ab</sup> O ἐκχύλισάν με ὥσεϊ μέλισσαι κηρίον καὶ ἐξεκαύθησαν ὡς πῦρ ἐν ἀνάνθαις = כאש בערי דגנ כדברים סבוי כדברים דגנ בערי כאש, vgl. Studien und Krit. 1880 p. 763f. Hic 12<sup>ab</sup>, כ 12<sup>a</sup>, A Σ 12<sup>b</sup> wie MT. — 14 [וזמרת] O Σ Hic כס (alle) ergänzen μου. — 28 [אלהי] O Hic + tu. — 28 Ende] O wiederholen hier V. 21. —

## 119.

3<sup>a</sup>] O Hi nec enim qui operantur = פְּעֻלֵי כס wie MT. — 5 [אחלי] Σ missverstanden ἀπὸ τῆς ἀρχῆς\* mit Ableitung von חלל. — 9 [כדברך] OHic כס (alle) Plur. — 11 [אמרתך] O ס Plur. Hic כ Sing. — 16 [דברך] OHic ס Plur. כ Sing. — 17 [דברך] OHic ס (alle) Plur. — 19 [בארץ] ס tecum aus 39, 13. — 20 [גרסה] OA ἐπεπόθησεν. Hic desideravit. ס voluit. ΘES ἐπεποίησεν. Zu der Konjekture Hitzig's גרמה wäre noch zu vergleichen Gen. 49, 14 O Ἰσσαχάρ τὸ καλὸν ἐπεθύμησεν (גרם). Σ τελεία ἦν (?). — 21 [זדים] ס populos = זרים. — 21 [ארורים] OHic als Prädikat zu 21<sup>b</sup>. כ wie MT. — 22 [גל] OHic ס (alle) aufer (anders V. 18) = גל. — 24 [אנשי עצתי] O καὶ αἱ συμβουλῆαι μου τὰ δικαιώματά σου. Sie fanden am Schluss des V. פקודיך oder חקידך. — 25 [כדברך] כ Plur. — 28 [דלפה] O ἐνύσταξεν. Cod. 210. Alex. ἔσταξεν (wie ES). — 28 [כדברך] O ἐν τοῖς λόγοις σου. — 30 [שויתי] O οὐκ ἐπελάθόμην umschrieben. — 37 [דברכיך] OHic Sing. כס Plur. — 38 [אשר] ~ OHic. — 39 [כי] ~ Hi Vet. Lat. — 41 O יבאני חסדך. Hic כס wie MT. — 42 [חרפי] OHic ס Plur. כ Sing. — 42 [בדברך] O ס Plur. Hi Sing. — 47 Ende] O + σφόδρα. — 48 Ende] ס + ἡμεῖς καὶ οἱ ἄγγελοι σου. — 49 [דבר] O Θ τῶν λόγων σου. Σ λόγων ἐμῶν. — 49 A [לעברתי] OA ohne Suffix. — 52 Ende] ס + ἡμεῖς καὶ οἱ ἄγγελοι σου. — 56 [זאת היתה לי] O cod. 55 + ὁδος

εἰς σωτηρίαν. לזכותא + כ. *et me ipsum consolatus sum* wie die Uebersetzung von זאת נחמתי V. 50. O Σ<sup>1</sup>Hi wie MT. — 57 [דברך] Hi Sing. O τὸν νόμον σου (Cod. 269 τὰς ἐντολάς σου). A Σ<sup>1</sup>כס<sup>1</sup> wie MT. — 58 [חנני] O refocilla me = חניי wie V. 88. 107. — 59 [דרכי] O τ. ὁ. σου Cod. 156. 269 μου. — 70 [כחלב] O ὡς γάλα = כחלב. — 74 [לדברך] O Plur. — 75 [משפטיך] Hi Sing. — 79 [וירדעו] O Hi כ<sup>1</sup> Keri, כ Ketib. — 81 [לדברך] O Plur. (O<sup>1</sup> Sing.). — 83 [בקיטור] O Σ\*<sup>1</sup> ἐν πάχνῃ. Hi in pruna. כ = כקור (? Schleusner). — 85<sup>a</sup>] O διηγῆσαντό μοι . . . ἀδολεσχίας = שיתות . . . ספרו לי. Das ט von משפט V. 84 war als ס an כ<sup>1</sup> angeklebt und כ zu פ korrumpirt. — 91 [למשפטיך] O Hi Sing. כ Plur. — 91 [עמדו היום] O διαμένει ἡμέρα (עמד war hinten defectiv geschrieben). — 95 Hi כ<sup>1</sup> עדיתך, O כ<sup>1</sup> wie MT. — 99 כ<sup>1</sup> dasselbe. — 101 [כלאתי] O cod. 55 Vet. Lat. ἐξώλυσας. O A Σ<sup>1</sup>Θ ES Hi כ<sup>1</sup> wie MT. — 101 [דברך] O Hi כ<sup>1</sup> (alle) Plur. — 103 [אמרתיך] O כס<sup>1</sup> Plur. Hi Sing. — 105 [לנתיבותי] O כ Plur. Hi Sing. — 105 [דברך] O ὁ νόμος σου. Chrysost. Syr. Hex. Psalter. Gall. u. Rom. ὁ λόγος σου. — 109 [בכפי] O ἐν ταῖς χερσὶ σου. Lies nach III. 140. 156. θ (δοσῶς τοῖς O) μου, aber schon כ<sup>1</sup> wie Recept. Σ<sup>1</sup> בכפי. A E Hi כ<sup>1</sup> wie MT. — 111 [חלתי] Hi. — 114 [לדברך] O Plur. — 116 A כ<sup>1</sup> באמרתיך. — 116 [ואהיה] O καὶ ζήσῃς με. Lies nach Cod. 100. 106. 156 al. καὶ ζήσομαι. — 117 [ואשעה] O Hi כ<sup>1</sup> wie V. 16. 47 אשתעשע (et delectabor u. ä.). — 118 [סלית] A ἀπεσκολόπισας, wie 68, ὅ für סלל. — 118 [תרמינהם] O Hi כ<sup>1</sup> cogitatio eorum = תרעיהם (Hitzig). כ<sup>1</sup> dolus eorum. — 119 כ<sup>1</sup> sustenta me et salvus ero et meditabor omni tempore in praeceptis tuis. Wiederholung von V. 17 in zweiter Uebersetzung, während V. 119 fehlt. — 119 [סיגים] O παραβαίνοντας = סגים. — 119 [השבת] A Σ<sup>1</sup>Hi computasti = חשבתי. O חשבתי. Θ E (εἰς οὐδέν) διέκοψας = חצבת. Eine Spur dieser Lesart noch in der Duplette von כ<sup>1</sup> idola confregisti, aboleristi (בטילתא wie MT). — 120 [סמר] O θ<sup>1</sup> κατ' ἡλωσον (nach Etymologie von מסמר) = סמר. A Σ<sup>1</sup>Hi כ<sup>1</sup> wie MT. — 120 [בשרי] O Plur. — 122 [ערב] כס<sup>1</sup> = בסים. — 126 [ליהוה] Hi ἄλλος domine. — 128 [כל פקדי כל ישרתי] O πρὸς πάσαι τὰς ἐντολάς σου κατορθοῦμίη. Hi in universa praecepta tua custo-

*divi* = ישרתי לכל פקודיך ישרתי vgl. 128<sup>b</sup>. Das ל gerieth an falsche Stelle. כ wie MT. — 130 פתח ס und weiter *et inlumina et doce* (*doce* auch Hi). — 136 שמרו O ἐφύλαξα. O<sup>1</sup> ἐφύλαξαν. — 137 משפטיך OHi Sing. כס Plur. — 138 עדותיך Hi כס Sing. O Plur. — 139 קנאתי O ὁ ζῆλος σου nach 69, 10. — 144 עדותיך ס Sing. — 147 לדברייך Hi כס Keri, O Σ Ketib. — 148 באמרתך OHi Plur. כס Sing. — 149 משפטך OHi כס Sing. ס Plur. — 150 O Σ Hi: רדפי כ, רדפי wie MT. — 152. 157. 167 מעדותיך ס Sing. — 156 כמשפטיך A Hi כס Plur. O Sing. — 158 אמרתך O Plur. — 160 דברך OHi Plur. כס Sing. — 160 משפט O Plur. wie V. 164. — 161 ומדברייך OHi Ketib. כס Keri. — 162 אמרתך O Plur. — 166 עשיתי O ἡγάπησα wie 163. — 169 הביני me wie V. 159 al. — 171 und 172 stellt ס um. — 175 במשפטה יעזרני.

## 120.

1 שיר המע' A Σ εἰς τὰς ἀναβάσεις = למעלות, vgl. 121, 1, s. aber Field. O Θ Hi כ wie MT. — 2 יהוה ס zu V. 1. — 3 O Hi *quid detur* (יתן) *tibi aut quid adponatur* (יִסֵּף) *tibi ad linguam* (ללשין?) *dolosam*. A Σ כס wie MT. — 5 משך O A Σ Hi ס als Appellativ (*peregrinatio mea*) *prolongata est*. כ als nom. propr. — 7 אני שלום O zu V. 6. — 7 וכי ~ Hi ס. — 7 ואדבר המה O A Θ ὅταν ἐλάλουν αὐτοῖς. — 7 Ende] O + δωρεάν (~ Vet. Lat.). —

## 121.

1 למעלות]. Das ל drückt ein ἄλλος bei Field aus (εἰς) O Σ Hi כ wie MT. — 1 עזרי ס. — 3 יתן O A Θ δώης (Theodoret. Vet. Lat. δώη). Hi כס wie MT. — 5 שמרך O Hi כ φυλάξει σε wie V. 7. ס wie MT. — 8 צאתך ובואך] von O Θ umgestellt. —

## 122.

1 לדוד ~ O Hi כ, A Σ wie MT. — 2 רגלינו ס *pedes mei*. — 2 בשעריך O ἑτερος ἐν ταῖς αὐλαῖς σου metonymisch; ebenso Esth. 2, 19; 3, 2. 3 al. — 3 שחברה לה O ἥς ἡ μετοχή αὐτῆς. Σ συνάφειαν ἔχουσιν. Hi cuius participatio

*eius* = שְׁחִבְרָה לָהּ כס wie MT. — 6 [ישליו] O καὶ εὐθηνία wie שלוה V. 7 (שְׁלִיחוֹ). AΣHi כס wie MT. —

123.

3 שמענו ס. — 4 [השאננים] O τοῖς εὐθηνοῦσιν = "לשא". AΣHi ס als Genetiv und ebenso לגאיונים כ. übersetzt durch den Genetiv, aber nachher רגיוותניא. — 4 [לגאיונים] O AΣHi ס *superborum* = Ketib לגְּאִיּוֹנִים (Hitzig). —

124.

1 [לדוד] ~ Hi. — 3 [אפם] O<sup>1</sup> θυμὸν αὐτοῦ. — 4 [נחלה] נ: מרעית = מחלה (?). — 7 OHi ס (alle) כַּצְפּוֹר (Hitzig). —

125.

1 בחר ס. — 1 ימוט und [ישב] ס *movebuntur* und *sedebunt*. — 1. 2 O ימוט als Subjekt zu יושב ירושלם: O auch ΣHi ziehen ירושלם als Subjekt zu יושב zu V. 1. כס wie MT. — 3 [ינוה] O ἀφῆσει [κύριος] = ריניה. — 3 OΣס: הֶרְשַׁע. Hi ס wie MT. —

126.

1 [כחלמים] O ὡς εἰ παρακεκλιμένοι mit falscher Auflösung des Tropus, vgl. ס *sicut ei qui gaudent*. — 6 [נשא] O<sup>1</sup> βάλ-  
λοντες Cod. I. III. 55. Syr. Hex. ἄλροντες. —

127.

1 [לשלמה] ~ O. AΣHi ס wie MT. — 1 [בוניו בו] O οἱ οἰκοδομοῦντες. Cod. 55 al. + αὐτόν. — 2 [העצבים] O E εἰδώ-  
λων. S πλάνης = העֶצְבִּים. O AΣHi ס כס wie MT. — 2 O Hi ס: לִידִידוֹ כ. כ wie MT. — 3 O ס: שָׁכַר. Hi ס(?) כ wie MT. — 3 [הנעורים] O τῶν ἐκτετιναγμένων. S υἱοί μου (בְּנֵי) ἡκουη-  
μένοι\*. Der Uebersetzer bezog הנעורים noch auf das Bild und übersetzte in seiner Weise frei. AΣ(θ)Hi ס כס *iuventutis*. — 5 [הגבר] ~ O. — 5 [אשפתו] O<sup>1</sup> τῇ ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ mit Auflösung des Tropus. —

128.

2 [כי] ~ O. — 4 [כי] ~ OHi ס. —

## 129.

3 חרשים] O *οἱ ἀμαρτωλοί* scl. als חרשי (Hitz.). — 3 למענותם] A *πλέθρον αὐτῶν*\* Hi *sulcum suum*. O *ἀνομίαν αὐτῶν*. כס *afflictionem suam* scheinen mit dem Singular das Ketib auszudrücken. E *τοὺς αὐλάκας αὐτῶν*\* = Keri. Σ *κακοῦντες*. — 4 עבות] O *ἀχένας* = ערפ. A Σ Θ E Hi כס wie MT. — 6 שלף] O *(πρὸ τοῦ) ἐκσπασθῆναι* (= שֶׁלֶף Hitz.). Aber dies ist die Uebersetzung von Θ E. Lies nach Cod. 111. 190. 271 *ἐξανθῆσαι*. Dieselbe Bedeutung auch bei A Σ Hi. S *ἐκστρεῶσαι*. —

## 130.

4 למען תורא] ~ ס. Σ Θ *ἐνεκεν (Θ + τοῦ) νόμου (Θ + σοι = תורא* für תורה. O *ἐνεκεν τοῦ ὀνόματός σου*. Diese Lesart fand sich nach Hi bei Field zu seiner Zeit nur in manchen Handschriften (jetzt in allen). Aber Vet. Lat. Vulg. bezeugen *ἐνεκεν τοῦ νόμου σου* wie Θ. Ebenso geht die freie Uebersetzung von S *ἐνεκεν τοῦ γνωσθῆναι τὸν λόγον σου* auf תורא zurück. Wenn A *ἐνεκεν φόβου* übersetzt, so las er wohl nicht מירא, sondern er sah תירא für ein Substantivgebilde von ירא an. Dagegen bezeugt Hi bei Field ausdrücklich Jud an Stelle des Waw, indem er letzteres für fehlerhaft erklärt, und umschreibt THIRA = תירא. Er übersetzt *cum terribilis sis*: ähnlich E *ὅπως ἐπίφοβος ἔση*. כ *ut videaris = תירא*. Die Recension des MT verdient unbedingt vor allen andern den Vorzug. — 5 קויתי יהיה] verbinden O A Σ' mit V. 4. Hi כס wie MT. — 5 ולדברו] O *εἰς τὸν λόγον σου* (I II Vet. Lat. *αὐτοῦ*) ohne καὶ und zum Vorhergehenden gezogen. So auch E ס (aber *αὐτοῦ*). A Hi כס wie MT. — 5. 6 והחלתי: נפשי] O *ἤλπισεν ἡ ψ. μ.* ס *expectavi* nach der Konstruktion von 3, 5. A Hi כס wie MT. — 6 משמרים] O umschreibend *ἀπὸ φηλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός*. —

## 131.

1 לדוד] ~ O Hi. A Σ wie MT. — 2 ודממתי] O *ἀλλὰ ὕψωσα = ודממתי*. A Σ Hi כס wie MT. — 2 O כס auch das zweite Mal עָלַי נָגַמְלָה. —



132.

1 ענותו] O *τῆς πραότητος αὐτοῦ* = עֲנֻתּוֹ, vgl. 45, 5 O. AΣEHi *afflictionis eius*. — 2 לאביר] Σ τῷ ὁραίῳ\* = לאביר. OHi (deo) אב wie MT. — 4 Ende] O + καὶ ἀνάπυσιν τοῖς κροτάφοις μου. Dies ist die in den Text der O gedrungene Uebersetzung des Θ, s. Field. — 8 עזך] O τοῦ ἁγιάσματός σου, vgl. כ in *qua est lex tua*. — 12 O: כ: עֲדָתִי. Hi Sing. — 18 OHi סורי, AΣ ἄλλος כ wie MT. —

133.

1 לדוד] ~ OHi. כ. — 1 גם] drückt nur כ aus. —

134.

1 בבית יהוה] O *ἐν ἀνλᾷς οἴκου Θεοῦ ἡμῶν* aus 135, 2. — 1 בלילות] OHi zu V. 2. כס wie MT. —

135.

1 יהוה 2<sup>o</sup>] O *κύριον*. Lies nach Cod. 55 κυρίου, aber schon Hi nahm herüber *dominum*. — 13 יהוה זכרך] O καὶ τὸ μνημ. σου. I II III 156 κύριε τὸ μ. σ. — 21 הללו יה] ~ O (steht dafür Anf. 136).

136.

7 גדולים] O + *μόνον* aus V. 4. — 26 Ende] Psalt. Gall. fügt V. 3 unter Obelus hinzu, Syr. Hex. V. 1 ohne Obelus. —

137.

O Ueberschrift τῷ Δαυὶδ Ἰερεμίου. — 3 שמה] verbindet Hi mit שירי (*laeti canite*). — 5 אנשינא: כ: [אשכחך] OHi תשכח. כ oblitiscar. ס (mit ergänztem *me*) wie MT. — 8 השדודה] Σ כס ἡ ληστρίς = השדודה, vgl. Hitzig. O verallgemeinernd ἡ ταλαίπωρος. AHi *vastata* Θ ἡ διαρπασθησομένη wie MT. Vgl. Julian der Abtrünnige ed. Hoffmann 66, 15; 126, 17; 133, 6. al. —

138.

1 לדוד] ~ AS. O ψαλμὸς τῷ Δαυὶδ Ἀγγαίου καὶ Ζαχαρίου. OHi כ wie MT. — 1 אידך] OHi כס (alle) + do-

mine. — 1 Ende] O + ὅτι ἤκουσας πάντα τὰ ῥήματα τοῦ στόματός μου korruptirte Lesart aus V. 4 hierher verschlagen. — 2 שָׁמַךְ<sup>20</sup>] O Hic ohne Suffix. AΣE כַּעַם wie MT. — 2 אִמְרָתְךָ] O τὸ ἅγιον σου vgl. zu 132, 8 (Alex. für שָׁמַךְ אִמְרָתְךָ τὸ ὄνομά σου τὸ λόγιόν σου stammt aus E). — 3 וְהִעֲנֵנִי] O ταχὺ ἐπάκουσόν μου. Θ εἰσάκουσόν μου wie 69, 18. Hic: וְהִעֲנֵנִי. Σς wie MT. — 3 וְהִרְבֵּנִי] AHi dilatabis (animae meae fortitudinem) = תַּרְחֲבֵנִי כַּסּ multiplicasti = תַּרְבֵּנִי OΣ wie MT. — 3 עַז] O falsch ergänzend δυνάμει σου. — 6 וַיִּדַּע] O κύριε ἀνταποδώσεις, O<sup>1</sup> κύριος ἀνταποδώσει. — 8 מַעֲשֵׂי] s Sing. —

## 139.

2 לִרְעִי] Oς cogitationes meas Σ τὴν γνώμην μου. Hi malum meum כַּ societatem meam Sing. — 3 וְרַבְעִי] O καὶ τὴν σχοιῶνόν μου, dies Jer. 18, 15 für שְׁבִיל, vgl. ס. מַשְׁכָּל. Θ καὶ τὴν ὁδόν μου. ΣHic et accubitionem meam. — 4 מִלָּה] O λόγος ἄδικος (O<sup>1</sup> δόλος, aber das ist die Uebersetzung von S) Σ ἐτερολογία ס מַשְׁכָּל כַּ eloquium mendacii. Alle verstanden das Wort im bösen Sinne. Hi nur eloquium. — 5 וְאַחֲרֵי וָקֶדֶם] O AΣHic zu V. 4. כַּ wie MT. — 5 צִרְתִּי] OΣHic formasti me von צָרַר כַּ coarctasti me. — 6 רָעָה] OΣ ἄλλος ergänzen tua. — 8 וְאַצִּיעָה] Oς ἐὰν καταβῶ dem Sinne nach. — 9 Oς: כִּנְפֵי, AHi כַּ wie MT. — 11 בְּעֵדֵי] O ἐν τῇ τρυφῇ μου = בְּעֵדֵי. — 12 כַּחֲשִׁיכָה כְּאוֹרָה] O sehen das ה beide Male für das Possessivsuffix an. — 13 חֲסִנִּי] AHi orsusque es me wie 2, 6. E ἐχώνενσάς με\*. כַּ tenuisti me = תַּחֲסִנֵּנִי. So auch wohl Σ ἀπήρτισάς με. Oς verallgemeinernd ἀντελάβου μου. — 14 נִפְלִיתִי] O Hic: נִפְלִיָּה כַּ wie MT (aber Regia 2. Pers.). — 15 עֲצָמֵי] Σ ἡ κραταίωσις μου. OΘ כַּ τὸ ὀστοῦν μου. AHi ossa mea. — 15 עֲשִׂיתִי] OΘς: עָשִׂיתָ. AΣE ἄλλος Hic wie MT. — 15 וְקִמְתִּי] O καὶ ἡ ὑπόστασις μου = וְקִמְתִּי, vgl. Schleusner. ס נִשְׁלַח = וְקִמְתִּי (?). AΣE Hic wie MT. — 15 וּבִתְחִינֹת אֲרָץ] כַּ in ventre matris nach V. 13. — 16 יָמִים] OΘ ἡμέρας (Gen. Sing.) = יָמִים (aber Vet. Lat. dies firmabuntur). — 16 וְלֹא] O AΣΘHic כַּ (alle) Ketib. — 17 רֵעִיךָ] O ἄλλος Hic כַּ (alle) amici tui. — 17 רַאשֵׁיהֶם] AΘEHi pauperes eorum. O(Σ)

כס *ai áρχαὶ αὐτῶν*. — 19 [ואנשי] O ΣHi ohne Kopula, כס wie MT. — 20 [ימרוך] E *παρεπίκρανάν σε* = *יִמְרוֹךְ*. So auch wohl Hi *contradicens tibi* nach A. Σ *ἀντελάλησάν σοι*. Θ *ἐρίσουσί σοι*. Ueber die verschiedenen Lesarten der O s. Rosenm. כ *dicunt tibi*, כ *iurant per nomen tuum* = [א]מרוך wie MT. — 20 [נשוא] O A כס als 3. Pers. Plur. (*λήγονται* u. ä.). ΣHi *elati sunt* als Part. Pass. — 20 [עריך] O כ *τάς πόλεις σου*. A ΣHi כ *adversarii tui*. —

140.

6 [רשע] O + *τοῖς ποσὶ μου* aus 57, 6. — 9 [מאויי רשע] O *ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας μου* τῷ ἁμαρτωλῷ = *מֵאֵי רָשָׁע*\*. — 9 O Σ *ממוי*. Hi כס wie MT. — 9 [אל תפך] O *μὴ ἐγκαταλίπης με* gerathen. Σ *μὴ ἀποβαίη*, vgl. Field. Hi (*scelera eorum*) *ne effundantur*. כ *ne satis facias*. — 9 [וירמו] O (Σ) *μήποτε ὑψωθῶσιν* mit ergänztem אל. Hi *et eleventur*. — 10 [ראש] ΣHi *amaritudo*. O A Θ כס *caput*. — 10 O Θ Hi *מספרי*. A Σ כס wie MT. — 11 [ימיטו] O Hi כס *cadent* = Keri. — 11 [גחלים] O *ἀνθρακες πυρὸς* (O<sup>1</sup> *ἐν πυρὶ*) *ἐπὶ τῆς γῆς* (*ἐπὶ τ. γ. ~ O<sup>1</sup>*, stammt aus V. 12); ebenso Hi *carbones ignis*. — 11 [יפילם] O Θ E SHi *καταβαλεῖς αὐτούς*. Σ *καταβληθῇ. τωσαν*. ἄλλος כ *πεσοῦνται* (יפילם). A כ Vet. Lat. wie MT. — 11 [במהמות] O *ἐν ταλαιπωρίαις* gerathen. A *ἐν πτώματι*\* (?). Σ Hi כ *in foveas*. ἄλλος *ἐσπευσμένως* = *בְּמַהֲרָה* (wie רבת 129, 1). — 12 O Hi כ setzen den Athnach richtig zu חמם, כ wie MT. —

141.

1 [קולי] O *τῇ φωνῇ τῆς δεήσεώς μου* aus 140, 7. — 3 [שמרה] O כ *φυλακὴν*, Hi כ *custodem*. — 4 כ: ט. — 5 [יהלמני] Σ *erigat me* = *יְהַלְמֵנִי* (Field). O A Hi כס wie MT. — 5 [ראש] O כ *ἁμαρτωλοῦ* zu erklären nach Hi *amaritudinis*. כ (*caput*). — 6 Für *ἐδορυφορήθησαν* eines ἄλλος und *ἡδυνάσθησαν* bei Θ lies *ἡδυφορήθησαν* und *ἡδύνθησαν* [Semmler]. — 7<sup>a</sup>] O *ὥς ἐι πάχος γῆς διεσπάγη ἐπὶ τῆς γῆς* = *כְּמִן פֶּלֶח יִבְקַע*. כ *sicut vomer qui scindit* = *יִבְקַע*. A Σ E Hi כס wie MT. — 7 [עצמו] O<sup>1</sup> כ *τὰ ὅστ᾽ αὐτῶν*. O A Σ E Hi כס wie MT. — 10 [יחד] Σ Hi כ zu 10<sup>a</sup>, O A wie MT. O *יָחַד*. —

## 142.

4 [נחיתתי] O A ס Plur. ΣHi ס Sing. — 5 וראה und הביט 5 O ס durch die 1. Pers. Sing. Aor., wodurch sie den Inf. abs. (וְרָאָה) auflösen. Hi Imperat. — 6 [בארץ] ס in *via*, vgl. 27, 11. —

## 143.

1 [לדור] O + ὅτε αὐτὸν ὁ υἱὸς κατεδίωκεν. — 1 באמנתך] Hi exaudisti me (nach 118, 21?). — 2 באמרתך: ס. — 5 [עניי] Hi exaudisti me (nach 118, 21?). — 2 ס: פָּבָא. — 5 [ימים] ס: יהוה. — 5 [פֶּלֶךְ] O A Hi ס (alle) Plur. — 9 [כסיתי] O κατέφυγον. Dasselbe Wort Jos. 10, 27 für נחבא, also lasen sie nicht anders als MT. Aehnlich כ (verbum tuum) constitui redemptorem meum. Hi (a te) protectus sum = כסיתי. Lies סִכִּיתִי = שָׁמַח. — 10 [בארץ מישור] ס in *via viventium* nach 142, 6; 27, 11. O [ἐν τῇ (O<sup>1</sup> γῇ) εὐθείᾳ] ΣHi ס wie MT (aber כ Reg. in *via*). —

## 144.

1 [לדור] O + πρὸς τὸν Γολιάδ. — 2 [עמי] A Hi ס populos wie 18, 48. O wie MT. — 5 [שמיד] O<sup>1</sup> כס<sup>1</sup> ohne Suff. wie 18, 10. O ἄλλος Hi wie MT. — 7 [ידיך] O Hi ס (alle) Sing. — 12 [בני] O verwandeln das Suffix der ersten Pers. in das der dritten (*quorum filii*), und so bis zum Ende des Psalm. — 13 [מִזֶּן אֶל מִזֶּן] O A Hi ס ἐκ τούτου εἰς τοῦτο = מִיָּזֶן אֶל זֶה [Capellus]. כ ex anno in annum (?). — 14 [מסבלים] O Hi ס pingues. — 15 [אשרי] O<sup>1</sup> אשרי (das zweite Mal wie MT). —

## 145.

4 [לדור] O ידור wie V. 13. — 5 [כבד] ~ ἄλλος ס. — 5 [ודבריו] O ס נִדְבָרֵי zu δ<sup>a</sup> gezogen nach V. 11. ἄλλος Hi ס wie MT. — 5 [אשיחה] O ἄλλος ס διηγῶσονται. Hi ס wie MT. — 6 [וגדלותיך] O Θ ס Keri. A Hi Ketib. — 6 [אספנתה] O Θ ס διηγῶσονται. ES narrabimus. A Σ<sup>1</sup> Θ Hi ס wie MT. — 7 [וצדקתך] Σ<sup>1</sup> Hi Plur. O כ wie MT. — 9 [לכל] O τοῖς ὑπομένουσιν = לְכָל, vgl. O Maleach. 3, 2. O<sup>1</sup> τοῖς σύμπασι, aber das ist die Uebertragung der λοιποί. — 11 [גבורתך] Hi Plur. O כ wie MT. — 12 [גבורתו und מלכותו] O Hi ס mit Suffix

der zweiten Person. כ wie MT. — 13 Ende] O Hi ס + πιστὸς κύριος ἐν (O<sup>1</sup> Hi + πᾶσι) τοῖς λόγοις αὐτοῦ καὶ ὅσιος ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις αὐτοῦ = נאמן יהוה בכל דבריו וחסידי בכל מעשיו. οἱ ἄλλοι כ ohne diesen Zusatz. — 15 כל] Hi eorum. — 15 להם] ~ O. — 16 פותח] O + שו = פתח (Dittographie). — 16 ידך] O Hi Plur. O<sup>1</sup> כס Sing. — 18 אשר יקראהו] ~ ס und bei O haben Alex. Psalt. Gall. die Worte unter Asteriscus. — 20 אהביו] ס timentes se aus V. 19. — 21 תהלת] ס Plur. —

146.

O Ueberschrift: Ἀγγαίον καὶ Ζαχαρίου. — 4 עשתנתיו] O Hi ס schicken voraus omnes. O π. οἱ. διαλ. αὐτῶν. O<sup>1</sup> αὐτοῦ. — 7 ס setzt den Athnach zu יהוה und zieht das erste יהוה V. 8 zu V. 7 u. s. w. — 10 הללו יה] ~ O ס. —

147.

1 הללו יה] O + Ἀγγαίον καὶ Ζαχαρίου, dann noch einmal αἰνεῖτε κύριον. — 1 אלהינו] O zu 1<sup>b</sup> (τῷ θεῷ ἡμῶν ἡδυνθείη). — 1 נאווה] ~ O. — 8 Ende] O + καὶ χλοὴν τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων aus 104, 14. — 12 Hier beginnt bei O Hi ס ein neuer Psalm. O schicken voraus ἀλληλουῖα Ἀγγαίον καὶ Ζαχαρίου. Hi alleluia. — 17 קרתו] Σ καίματος αὐτοῦ = יקרתו. — 19 דבריו] O A Θ E S Hi ס Ketib, כ Keri. — ידעום] O כס: ידעום, Hi wie MT. —

148.

1 הללו יה] ~ Hi ס. O + Ἀγγαίον καὶ Ζαχαρίου. — 2 צבאו] O A Σ Hi ס כ (alle) Keri. — 5 כי] O ס + αὐτὸς εἶπε καὶ ἐγενήθησαν aus 33, 9. — 8 קיטור] O Hi ס glacies = כפור (Schleusner), vgl. 119, 83. — 12 ἄλλος ס בְּחורִים, O Hi כ wie MT. — 14 הללו יה] ~ O ס. —

149.

1 הללו יה] ~ Hi ס. — 3 במחול בתא] ס stellt um, wie 150, 4. — 9 הללו יה] ~ O Hi ס. —

150.

1 הללו יה] ~ Hi כ. — 1 אל] Hi ס: יה, O כ wie MT. — 6 הללו יה] ~ O Hi ס. —



## Die Interpolation im Eingange des Marcusevangeliums.

Von

Prof. Dr. W. Weiffenbach.

Das zweite Evangelium steht unter dem Banne eines ganz eigenthümlichen Missgeschicks. Nicht nur ist ihm sein ächter und ursprünglicher Schluss abhanden gekommen, wenn es überhaupt je einen richtigen Schluss gehabt hat<sup>1)</sup>, sondern auch an seinem Eingange (V. 2) thront eine harte *crux interpretum*, ja ein wahres *σκάνδαλον* für dogmatisch-ängstliche Gemüther. Wir meinen selbstverständlich den fatalen Umstand, dass unter der gemeinsamen Flagge „des Propheten Jesaia“ (V. 2<sup>a</sup>) ein (Deutero-)Jesaia- (V. 3) und ein Maleachi-Citat (V. 2<sup>b</sup>) einhersegeln<sup>2)</sup>, also ein Irrthum des Evangelisten vorzuliegen scheint und — wenn die Worte so vom Evangelisten geschrieben worden sind — auch thatsächlich vorliegt.

Es kann nicht unsere Absicht sein, die Leser dieser

---

1) Vgl. zur Frage des „Schlusses“ des 2. Evangeliums: C. Wittichen: „Zur Marcusfrage. I. Der ursprüngliche Schluss des Marcusevangeliums“, Jahrb. f. protest. Theol. 1879, p. 165—173.

2) Denn darüber, dass sowohl die Rec. *ὡς γέγραπται ἐν τοῖς προφήταις* (AEFG etc.) als die sehr schlecht bezeugte L. A. *καθὼς γέγραπται* (ohne jede locale Näherbestimmung) jüngere und zur Beseitigung der fraglichen Schwierigkeit erfundene Lesarten sind, darüber dürfte nun wohl allseitiges Einvernehmen bei den Sachverständigen vorliegen.

Zeitschrift mit einer Wiedervorführung und Widerlegung der die Aechtheit der fraglichen Worte festhaltenden älteren und neueren Entlastungsversuche zu Gunsten des Evangelisten, wie selbige von K. F. A. Fritzsche<sup>1)</sup> und B. Weiss<sup>2)</sup> gebucht sind, aufzuhalten; für jeden, der sich nicht absichtlich die Augen verschliesst, liegt hier *res judicata* vor, befangene und dogmatisch urtheilende Gemüther aber wird keine Beweisführung überzeugen und zur Einsicht bringen. Eine Wiederaufnahme des oben fixirten Problems von unserer Seite kann daher nur den Sinn haben, nochmals zu untersuchen, ob es einen legitimen und vor dem wissenschaftlichen Gewissen gerechtfertigten Weg zur wirklichen Entlastung des Evangelisten nicht gebe, sondern nur die einfach anerkennende Stellungnahme zu der „Gedächtniss-Irrung“ in der Weise Meyer's, Holtzmann's<sup>3)</sup>, B. Weiss' (s. o.), Bleek's<sup>4)</sup> u. a. übrigbleibe? — Allen diesen Gelehrten ist gemeinsam die freiwillige und uneingeschränkte Anerkennung des Thatbestandes eines „Irrthums“ des 2. Evangelisten einer- und die entschuldigende Erklärung dieser „Irrung“ andererseits. Es ist nun aber natürlich, dass das Gewicht dieses Irrthums in dem gleichen Masse wächst, als der Respect vor des 2. Evangelisten Ursprünglichkeit und (relativer) Priorität ein grösserer ist, im gleichen Masse abnimmt, als man den Marcus zum Epitomator des Matthäus und Lucas degradirt. Denn was bedeutet bei einem solchen ein Gedächtniss-Irrthum? So erklärt denn auch einer der Bestreiter der „Priorität“ des 2. Ev.'s, Bleek, ohne sich viel darum zu sorgen, die Angabe des Marcus in V. 2 für eine „Ungenauigkeit“ (a. a. O. p. 164).

---

1) „*Quatuor Novi Testamenti evangelia etc.*“, Tom. II: *Evangelium Marci*, Lips. 1830, p. 4 ff. Fritzsche's eigene Auskunft gehört übrigens selber zu diesen Versuchen.

2) „*Das Marcusevangelium u. s. w.*“, 1872, p. 38—40, und: *Neubearbeitung des Meyer'schen krit.-exeget. Handbuchs zu Marcus* (6. Aufl.), 1878, p. 15—16.

3) „*Die synoptischen Evangelien*“, 1863, p. 67. 261 f.

4) „*Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien*“, ed. von Holtzmann, 1862, I, p. 162—164.

Er wollte „ursprünglich den Ausspruch des Jesaia's anführen, den auch die beiden anderen Evangelisten hier anführen, mit deren Citate das seinige auch ganz genau übereinstimmt. Da bot sich ihm noch ein anderer prophetischer Ausspruch dar, der bei Matth. 11, 10 und Luc. 7, 27 in einer Rede Christi in Beziehung auf den Täufer, ohne Nennung des Propheten, angeführt ist; und in der Meinung, dass dieser (Ausspruch) von demselben Propheten sei (!) wie jener, setzte er beide auf solche Weise mit einander in Verbindung. Die Art und Weise, wie diese Stelle des Maleachi hier bei Marcus citirt ist, — — — lässt auch nicht zweifeln, dass Marcus den Ausspruch aus der Rede Christi bei den anderen Evangelisten herübergenommen hat.“ — So wohlgemeint dies sein mag, so können wir doch die neugierige Frage nicht unterdrücken: wie ist nur der „Epitomator“ zu solch verkehrter „Meinung“ gekommen, und wie war solche Unwissenheit im A. T. bei einem Evangelien-schreiber nur möglich? —

Doch vielleicht geben uns die Marcus-Freunde auf diese Frage der Neugier eine befriedigende Antwort.

Den schwierigsten Stand unter jenen dem „Irrthum“ in Mc. 1, 2 gegenüber haben diejenigen Gelehrten, welche, wie B. Weiss<sup>1)</sup>, Ritschl, Meyer u. a., keinen oder keinen irgend wesentlichen Unterschied statuiren zwischen dem zweiten kanonischen Evangelium und einer ihm vorausgegangen und in ihm verarbeiteten synoptischen Grundschrift,<sup>2)</sup>

---

1) Ich will diese Gelegenheit, wo ich zum ersten Mal wieder auf synoptischem Gebiete mit Herrn Dr. Weiss zusammentreffe, nicht vorübergehen lassen, ohne ihm seine nicht nur lieblos-harte, sondern auch ungerechte und mit factischen Unwahrheiten ausgestattete Recension meiner letzten (1878) Papiasschrift (in Schürer's Theol. Lit. Z. 1878, No. 20) wenigstens zu bescheinigen. Ob ihm das ungemein glückliche Zusammentreffen seiner „Kritik“ mit einer anderen damals mit mir vorgenommenen Abschachtung bekannt war, weiss ich nicht. Sollte es der Fall gewesen sein, so würde dadurch sein Verfahren jedenfalls in kein günstigeres Licht gerückt werden.

2) Gemeinhin, aber fälschlich: „Urmarcus“ genannt. Vgl. dagegen m. Schr.: „Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthaeus“, 1878, p. 104—124.

daher den „Irrthum“ dem Evangelisten, dem ersten und einzigen Verfasser, d. i. dem Joh. Marcus selber in die Schuhe schieben müssen. Dieselben argumentiren (vgl. Weiss) etwa so: Die erstere Stelle (eben unser V. 2), welche die Sendung eines Gottesboten als Wegbereiters verheisst, schickt Marcus der zweiten, welche das Auftreten und die Thätigkeit dieses Wegbereiters näher schildert, voraus. Dabei hat der Evangelist auf den Autor der fraglichen („ihm aus der apostolischen Quelle bekannten“) Weissagung gar nicht reflectirt, sondern dieselbe irrthümlicherweise ohne Weiteres dem nämlichen grossen Propheten zugeschrieben, dessen Wort („in seiner Quelle“) das Auftreten des Täufers charakterisirte. Und, fügt man (vgl. Meyer) hinzu, solche (in Mtth. 27, 9 ihre Analogie habende) „Gedächtniss-Irrung“ ist bei der Verwandtschaft (?) des Inhaltes beider Sprüche und bei der Gangbarkeit ihres Gebrauchs und ihrer Deutung um so begreiflicher, je „copiosior et notior“ Jesaia war.

Allein dieser Beruhigungsversuch, so wohlgemeint er sein mag, will bei näherer Prüfung doch nicht verfangen noch sich als stichhaltig erweisen. Zunächst erhalten wir keine Antwort auf die naheliegende<sup>1)</sup> Frage, warum die Benutzer „des zweiten Evangeliums“, Matthaeus und Lucas, bezüglich der Einfügung des V. 2 aus der „apostolischen Quelle“ (Mtth. 11, 10 = Luc. 7, 27) dem zweiten Evangelisten nicht (etwa mit der erforderlichen Correctur) Nachfolge geleistet haben, zumal bei der „Verwandtschaft des Inhaltes beider Sprüche“ und bei der „Gangbarkeit ihres Gebrauchs und ihrer Deutung“? Wie kommt es ferner, wenn doch beide Verse der „apostolischen Quelle“ entlehnt sein sollen, dass Mc. V. 3, der fast durchgängigen Gewohnheit des 2. Ev.'s und der übereinstimmenden Parteen des 1. in den Contextcitaten entsprechend, im Wesentlichen nach der LXX citirt ist, dagegen der unmittelbar danebenstehende V. 2 frei nach dem Grundtexte angeführt wird? Die beiden von uns

---

1) Und z. B. von Scholten: „Das älteste Evangelium“, 1869, p. 152 auch wirklich erhobene Frage.

erhobenen Einwendungen scheinen sich doch nur dann zu erledigen, wenn V. 3 und V. 2 zwei ursprünglich verschiedenen Händen verdankt werden, aus zwei verschiedenen Quellen geflossen sind. Indem wir die nähere Beschreibung dieser beiden „Hände“ und „Quellen“ einstweilen noch aufgeschoben sein lassen, weisen wir gegenüber dem Meyer-Weiss'schen Beruhigungsversuche des Weiteren auf die Unvollziehbarkeit der ganzen darin enthaltenen Vorstellung hin. Eingeborener Jude, ein Jerusalemite, ein Apostelgefährte, ein Evangelist soll sich einen so groben, ja unbegreiflichen Gedächtniss-Irrthum gegenüber einer der bekanntesten und geläufigsten und durch ihre geheimnissvolle Tiefe interessantesten Prophetenstellen haben zu Schulden kommen lassen? Gerade je solennier ihr „Gebrauch“ und ihre „Deutung“ waren, desto unbegreiflicher wird das „σφάλμα“ des Evangelisten (zumal die Inhalts-Verwandtschaft der beiden Sprüche doch nicht so gross ist, wie von jener Seite behauptet wird). Seitdem Jesus selber die Maleachi-Stelle in freier Wiedergabe auf Johannes den Täufer angewandt (Mtth. 11, 10 = Luc. 7, 27) und sie dadurch zur Bedeutung eines gangbaren, solennen, charakteristischen Symbols für die Johannes-Mission erhoben hatte: seit dem war jene Prophetie gewiss mehr als einmal im Grundtext nachgeschlagen, gelesen, nach Standort und Autor zweifellos fixirt worden, so dass also die Erwägung, der Evangelist habe bei seiner Einfügung auf den Autor der fraglichen Weissagung „gar nicht reflectirt“, zum Werthe einer blossen Ausflucht und Redensart herabsinkt. M. a. W., die Genesis der „Gedächtniss-Irrung“ bleibt unerklärt, und ihre Existenz wird gleichbedeutend mit dem Vorwurfe grosser Unwissenheit oder ebenso bedenklicher Leichtfertigkeit in der prophetischen Begründung der — ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ! Wollte man uns entgegenen, das Maleachi-Citat sei ja aber vom 2. Evangelisten nicht erst auf Grund mündlicher Ueberlieferung aus dem Urtext aufgenommen, sondern schon einer schriftlichen Quelle (Spruchsammlung) entlehnt worden, so würde das die Sache nicht verbessern. Denn die „Quelle“ deutet mit keiner Silbe darauf hin und



gibt nicht das mindeste Recht zu der Annahme<sup>1)</sup>, dass das gebotene Citat vom „zu sendenden Boten Gottes“ im Propheten Jesaia stehe. — Auch die Meyer'sche Berufung endlich auf die Analogie der „Irrung“ in Mtth. 27, 9 hat keine irgendwie durchschlagende Kraft. Denn einmal gehört dieser Vers einem blos vom ersten Evangelisten gebotenen, wohl aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpften und bereits mit sagenhaften Ansätzen ausgestatteten Stücke (Mtth. 27, 3—10) über das schreckliche Ende des Judas an. Sodann handelt es sich bei dem den Jeremia irrthümlicherweise dem Zacharja substituierenden Falsch-Citate in Mtth. 27, 9 um eine wenig bedeutende und ziemlich unbekannte, überdies dunkele und schwerverständliche Prophetenstelle, mit welcher der Evangelist ein untergeordnetes Ereigniss (das Zurückbringen der 30 Silberlinge und den Ankauf des Töpferackers mit diesem „Blutgelde“) prophetisch belegen will. Und endlich ist die dem sehr freien Matthäus-Citate<sup>2)</sup> zu Grunde liegende Zacharja-Stelle (11, 12 f.)<sup>3)</sup> in der That in einem entscheidenden Ausdrucke<sup>4)</sup> jener Jeremia-Stelle 18, 2 f. sehr ähnlich, so

1) In der Quelle war, wie die vollständige Uebereinstimmung des Mtth. (11, 10<sup>a</sup>) und Luc. (7, 27) beweist, der Maleachi-Spruch ganz allgemein eingeleitet mit der Formel: *οὗτός ἐστιν, περὶ οὗ γέγραπται!*

2) Das Mtth. (27, 9)-Citat lautet: „Da ward erfüllt das durch den Propheten Jeremia Gesagte, wenn er spricht: Und sie nahmen die 30 Silberlinge — den Werth für den Werthgeschätzten, welchen man gewerthet hat von Söhnen Israel's her — und gaben sie für den Töpfersacker in Gemässheit dessen, was mir der Herr vorgeschrieben hat.“

3) Bei Zacharja heisst es: „Und ich sprach zu ihnen: Gefällt es euch, so gebet mir meinen Lohn; wo nicht, so lasset es! Und so wogen sie meinen Lohn dar, 30 Sekel Silbers. Und Jahve sprach zu mir: Wirf sie in den Schatz — *יוצר = אֵצֶר* ist statt *יוצר* zu punctiren — den herrlichen Werth, dessen ich von ihnen gewerthet bin. Und ich nahm die 30 Sekel Silbers und warf sie in das Haus Jahve's in den Schatz.“

4) Vgl. Zacharja V. 13 *בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר* und *בֵּית יְהוָה אֶל־הַיּוֹצֵר* (wofür allerdings zweifellos *יוצר* zu lesen ist, cf. A. 3) und Jeremia V. 2 f.: *בֵּית יְהוָה* (2 mal)!

dass die Erinnerung an die letztere<sup>1)</sup> leicht verwirrend wirken konnte. Kurz, bei Mth. 27, 9 sind alle Vorbedingungen für Entstehung einer „Gedächtniss-Irrung“ ebenso gegeben, wie sie in Mc. 1, 2 fehlen. Denn das Maleachi-Citat gehört einem hervorragenden geschichtlichen Zusammenhange an, gibt eine sehr bekannte und bedeutende, durch Jesus (s. o.) ganz solenn gewordene Propheten-Stelle wieder, ist ihrem Sinne nach klar und hebt sich auch ihrem Inhalte nach ziemlich scharf von der Jesaia-Stelle ab.

Eine Erledigung der von uns geltend gemachten Bedenken scheint es zu sein, wenn Holtzmann, der früher wenigstens zwischen 2. Evangelium und synoptischer Grundchrift (nach ihm „Urmarcus“ = A) unterschied<sup>2)</sup>, den V. 3 (das Jesaia-Citat), dessen Inhalt alle drei Synoptiker gemeinsam und gleichmässig nach der LXX darbieten, in die gemeinsame synoptische Quelle oder die Grundchrift verlegt<sup>3)</sup>, den V. 2 dagegen (Maleachi-Citat), welchen in diesem Zusammenhange nur Marcus bietet, dem Uebersarbeiter des 2. Evangeliums oder dem „Evangelisten“ vindiciren zu sollen glaubt<sup>4)</sup>. „A bot also die Schwierigkeit, dass unter der Firma des Jesaias zunächst ein Citat aus einem anderen Propheten aufgeführt wird, gar nicht dar“ (p. 261). lautete vielmehr so, wie, nach Entfernung der Worte: *ἰδοὺ ἐγὼ — ὁδόν σου* (V. 2), in den VV. 1. 2<sup>a</sup>. 3. 4 geschrieben steht.

Die Entstehung der „Irrung“ des Evangelisten aber

1) Die Jeremia-Stelle lautet: „Mache dich auf und gehe hinab in das Haus des Töpfers (בֵּית הַתֵּימָר), und daselbst will ich dir meine Worte verkündigen. Und ich ging hinab in das Haus des Töpfers.“

2) A. a. O. p. 261 f.; vgl. dagegen über Theol. Lit. Z. 1881, p. 182.

3) So richtig gegen Ewald: „Die drei ersten Evangelien u. s. w.“, I, 1871, p. 185 f. („eingeschaltet vom letzten Herausgeber“), gegen Weizsäcker: „Untersuchungen über die ev. Geschichte“, 1864, p. 105 („Zusatz des Evangelisten“ oder „Bearbeiters“), gegen Scholten a. a. O. p. 151 f. („Spätere Hinzufügung in den kanonischen Text des Marcus“) und den ihm folgenden Wittichen: „Das Leben Jesu“, 1876, p. 41. 71.

4) Ebenso auch Ewald und Weizsäcker (vgl. A. 3).

erklärt sich Holtzmann folgendermassen: Nachdem durch die von Matth. und Luc. aus der Spruchsammlung aufgenommene Erzählung von Jesu Ausspruch über Johannes den Täufer (Mtth. 11, 7—19), in welcher das Maleachi-Citat Mc. V. 2 stand, letzteres „ebenfalls als charakteristisch für die Mission des Täufers stehend geworden war“, hat Marcus, d. i. hier der 2. Evangelist, das Maleachi-Citat zu Anfang seines Buches „eben in jener stehend gewordenen Form zwischen die Citationsformel (V. 2<sup>a</sup>) und das Jesaia-Citat (V. 3) eingerückt<sup>1)</sup>, ohne den Namen des Propheten zu ändern“ (p. 262)<sup>2)</sup>.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass durch diese Verlegung der „Gedächtniss-Irrung“ von dem Verfasser der älteren synoptischen Grundschrift hinweg zu Lasten des späteren (etwa nicht so schriftkundigen) „Evangelisten“ manche Bedenken kritischer und sachlicher Art sich unschwer erledigen lassen, ja dass hierbei aus der Irrung mehr ein starkes Versehen wird. Allein eine vollständige Stillung der Bedenken erwächst doch u. E. auch aus der Auskunft Holtzmann's nicht. Zwar darin hat Holtzmann ganz sicher Recht, dass V. 2 nicht derselben „Quelle“ entstammt sein kann wie V. 3, also nicht in der synoptischen Grundschrift gestanden hat<sup>3)</sup>; darum vermögen wir aber noch nicht in Mc. V. 2 eine Zufügung des 2. Evangelisten zu

---

1) Also eine, nach Holtzmann aber auch die einzige Stelle, wo der 2. Evangelist die Spruchsammlung benutzt haben soll.

2) Etwas anders denkt sich Ewald (p. 185f.) die Genesis der „Irrung“: Der „sehr spät lebende“ letzte Herausgeber des Mc.-Ev. fand in der Spruchsammlung die Maleachi-Stelle bloß mit dem allgemeinen es steht geschrieben angeführt, „und da zwei verschiedene alttestamentliche Stellen enger mit einander zu verknüpfen und zu einem Beweise zu vereinigen, in diesen Zeiten immer mehr gelehrte Sitte wurde (sic!), so erklärt sich um so leichter, wie dieser letzte Herausgeber es nicht für nöthig hielt, die Worte im Propheten Jesaia zu ändern.“

3) Oder allgemeiner ausgedrückt: nicht in der nämlichen Quelle wie V. 3, also auch nicht (gegen Weiss p. 39) in der „apostolischen Quelle“, der „dann auch“, wie Weiss meint, das andere Citat aus Jes. 40, 3 (= Mc. V. 3), welches Marcus mit V. 2 verbindet, „angehören wird“!

erblicken, da auch letzterem gegenüber die p. 672—674 von uns erhobenen Bedenken in allem Wesentlichen ihre Kraft behalten. Denn auch bezüglich des 2. Evangelisten lässt sich nur schwer vorstellig machen, wie er bei der ihm imputierten Manipulation gedankenlos das ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφῆτῃ stehen lassen konnte, m. a. W. dem Jesaia mitzueignete, was — wie damals jeder Mann, ja fast jedes Kind wissen konnte — Eigenthum des Propheten Maleachi war.

Diesem Thatbestande gegenüber scheint es nur noch eine Möglichkeit, der Schwierigkeiten Herr zu werden, zu geben, dass man nämlich in Mc. V. 2 ein sehr altes Glossem oder ein in den Text eingedrungenes unächtcs Einschiebsel von der Hand eines Lesers erblickt. Ein Leser, der bei der Lectüre unseres Marcus-Abschnittes (V. 1—4), ja im Mc.-Ev. überhaupt, die eine der beiden in der ev. Tradition von Johannes dem Täufer ganz stehend und solenn gewordenen Prophetenstellen, eben die ihm von der Spruchsammlung (Mtth. 11, 10 = Luc. 7, 27) her bekannte und geläufige Stelle Mal. 3, 1 ungern vermisste, notirte die letztere am Rande, von wo sie dann schon frühe, jedenfalls vor der Zeit unserer ältesten Handschriften, in den Text selber eingedrungen ist<sup>1)</sup>. Durch diese Lösung der Frage „beseitigen wir ein grosses Bedenken und erklären zugleich die Art der Entstehung eines scheinbar argen Verstosses, den nach des Hieronymus Bericht (ad Mtth. 3, 3) bereits der Philosoph Porphyrius (im 3. Jahrh.) bitter rügte und verspottete“ (Bunsen, a. a. O. p. 95). Je

1) So schon früher C. Lachmann: „Rechenschaft über seine Ausgabe des N. T.'s“, Theol. Stud. und Krit. 1830, p. 844f., und Bunsen: „Bibelwerk“. 4. Theil (ed. Holtzmann), 1864, p. 95—96, welch' letzterer indessen nicht gleich Lachmann beide VV. (wie Holtzmann p. 261 angibt), sondern nur V. 2 für Einschiebsel und Randglosse erklärt. — Dass die Lachmann-Bunsen'sche Hypothese so wenig Anerkennung und Aufnahme gefunden hat (ä. nur etwa Scholten p. 151f. und Ewald p. 185, letzterer unentschieden), dürfte an der durchaus ungenügenden Motivirung derselben seitens der genannten Gelehrten gelegen sein. Besonders den unten von uns gegebenen Nachweis, dass Mc. V. 2<sup>b</sup> sich in jeder Beziehung als ein dem Texte fremdes und ihn störendes Element bewähre, vermissen wir bei L. und B. fast vollständig. — Auch nach Simons: „Hat der 3. Evangelist den kanon. Matth. benutzt?“ p. 22 ff. ist Mc. 1, 2 Glosse.

zwingender die Gründe sind, die zu unserer Hypothese geradezu nöthigen, desto billiger würde der Vorwurf sein, dieselbe sei willkürlich oder verwegen: oder man müsste denn Alles, was nicht mit mathematischer Evidenz beweisbar und bewiesen ist, als „Willkür“ bezeichnen wollen. Unsere Hypothese nun ist so wenig „willkürlich“, dass im Gegentheil sie erst alle in Frage kommenden Erscheinungen am besten, am einfachsten, am richtigsten erklärt, auch solche Erscheinungen, die man — in Ermangelung einer wirklichen Erklärungsmöglichkeit — lieber einfach mit Stillschweigen übergangen hat. Nur unsere Hypothese erklärt wirklich die Genesis der jetzt von Jahrhundert zu Jahrhundert fortgeschleppten „Irrung“ im Introitus des 2. Evangeliums und befreit uns von der leidigen Sorge, für ein psychologisch unbegreifliches *σφάλμα* einen armen Nothbehelf von Erklärung suchen zu müssen; bei unserer Hypothese verwandelt sich der Gedächtniss-Irrthum des älteren oder späteren Evangelisten in die unschuldige, weil nicht als Text-Fälschung gedachte, Zufügung eines schriftkundigen und -freudigen Lesers, welche erst durch den Unverstand der Abschreiber in den Text kam, aber sich unverkennbar als ein fremdes, unvermitteltes und nicht-vermittelbares Element im Körper desselben verräth. Ueber diesen letzteren, von den Auslegern so gut wie ganz mit Stillschweigen übergangenen Punkt seien noch einige Worte hinzugefügt.

Zweierlei, was bei der gewöhnlichen Ansicht von Mc. 1, 2 ungemein auffällig ist, findet bei unserer Annahme seine denkbar einfachste Erledigung: 1) die Inconcinuität des Inhaltes des Propheten-Citates Mc. 1, 2 zu dem was prophetisch bewiesen (belegt) werden soll (*καὶ ὁ ἔρχεται*, V. 2, cf. V. 4), d. i. zu der Thatsache des Auftretens Johannis des Täufers in der Wüste „als Herold der Sinnesänderungs-Taufe“.<sup>1)</sup> Was hat denn mit diesem eben näher qualificirten

---

1) Wir nehmen nämlich mit Weiss V. 1 als Ueberschrift: „Es beginnt die frohe Botschaft von Jesu Christo als dem Gottessohne“, und sodann V. 2<sup>a</sup> und 3 als Vorder- und V. 4 als Nachsatz: „Entsprechend dem, wie geschrieben steht im Jesaia-Propheten:



Auftreten des Täufer-Heroldes in der Wüste die Sendung des „Gottesboten“, die ja jenem Auftreten zeitlich wie sachlich voraufragt, zu thun? Und übersehē man doch auch selbst im Verwandten — ὃς κατασκευάσει τ. ὁδ. σ. bei Mal., ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κτλ. bei Jes. — nicht den bedeutsamen Unterschied! Im Jesaia-Citat, ganz entsprechend der Aufforderung zur μετάνοια und zum βάπτισμα μετάνοιας (V. 4), die prophetische Mahnung: setzet Ihr. die Volksgenossen, in Bereitschaft des Herrn Weg und Pfade, im Maleachi-Citat, ganz inconcinu zur Sinnesänderungs-Predigt, die prophetische Versicherung, der dem Eintritt der messianischen Zeit vorausgesandte „Gottesbote“ von Gottes Gnaden werde selber den Weg des Herrn zurüsten, also ein Gedanke, der doch sicher nicht hierher, (cf. V. 3. 4) gehört. Schneiden wir dagegen die Worte: ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου als Einschiebsel aus dem Zusammenhange heraus, so kommen V. 3 und V. 2<sup>a</sup>. 4, m. a. W. Inhalt des Propheten-Citates aus Jesaia (V. 3) und jesaianisch zu belegende Geschichtsthatsache (V. 2<sup>a</sup> und V. 4) in das genauest entsprechende, richtigste Verhältniss.<sup>1)</sup>

2) Das zweite bei der gewöhnlichen Ansicht von Mc. 1, 2 höchst Auffällige und doch gewöhnlich ganz Uebersehene ist die vollständige Verbindungslosigkeit, mit welcher das Maleachi-Citat neben und vor das in der Grundschrift gestandene Jesaia-Citat geschoben erscheint: in einer Weise, wie das der nämliche Schriftsteller, aber auch ein späterer Ueberarbeiter schwerlich gethan haben und je thun dürfte. An das Maleachi-Citat schliesst sich ohne jede

---

Stimme eines in der Wüste Rufenden, macht bereit den Weg des Herrn, machet eben seine Steige, trat auf Johannes der Täufer in der Wüste u. s. w.“ — Doch halten wir die Verbindung von V. 1 mit V. 4: „Anfang des Ev.'s von J. Chr. ward — gemäss der Propheten-Stelle Jes. u. s. w. — Joh. der T. u. s. w.“ für ebensogut möglich und können sie (gegen Weiss p. 39) weder „unnatürlich“ noch „unhaltbar“, sondern nur steif finden.

1) Vgl. die so gefügten Worte p. 677, A. 1.

Verbindung, sogar ohne ein *καί* die Jesaia-Stelle *φωνή* *κτλ.* an. Die Worte stehen in V. 2<sup>b</sup> und V. 3 so nebeneinander, als ob der Verfasser (bezw. der Verfasser und der Ueberarbeiter) die beiden ganz in einander fließenden Citate nicht bloß für zwei von dem nämlichen Autor herrührende Propheten-Sprüche, sondern gar für eine zusammenhängende Propheten-Stelle, wie etwa Mtth. 4, 15—16, angesehen habe: eine Annahme, die ob ihrer geradezu bedenklichen Consequenzen sich doch wohl von selber verbietet. Wenn dies aber der Fall ist, so müssen wir doch fragen: Wo in aller Welt kommt es vor, dass ein Schriftsteller zwei formell und local und inhaltlich verschiedene Aussprüche des „nämlichen“ citirten Autors in der beschriebenen Weise anführt, d. i. citirt, ohne auch nur im Geringsten, etwa durch *καί* oder *καὶ πάλιν* (Mtth. 4, 7; 5, 33) oder durch *καὶ ἀλλοχοῦ* (*ἄλλως*) oder *καὶ ἄλλοθι* *ποῦ* oder sonstwie<sup>1)</sup>, die Verschiedenheit jener Aussprüche anzudeuten? Eine solche Verbindungslosigkeit ist aber um so unerträglicher, wenn — wie dies nachgewiesenermassen (cf. p. 675f. 674. 672) hier der Fall ist — die beiden Citate nicht etwa ganz gleichartig sind und daher leicht in einander überfließen, sondern trotz ihrer gleichmässigen Beziehung auf das nämliche

---

1) In sämtlichen neutestamentlichen Stellen, worin unmittelbar nacheinander 2 (3) verschiedene Citate (sei's des nämlichen Autors sei's verschiedener Schriftsteller) vorkommen, erscheinen dieselben verbunden. Vgl. z. B. Mtth. 15, 4 (wo ex. 20, 12 und 21, 17 durch ein neu anhebendes *καί* verbunden sind); Mtth. 12, 3f. und 5 (wo 1. Sam. 21, 6 und Num. 18, 9 durch *ἢ — ἐν τῷ νόμῳ* combinirt werden); Mc. 7, 10 (*καί*); Mtth. 19, 4 und 5 (Genes. 1, 27 und 2, 24 durch *καὶ εἶπεν* verknüpft). Vgl. auch Mtth. 4, 7; 5, 33 (*πάλιν*); Röm. 15, 9—12 (*καὶ πάλιν λέγει — καὶ πάλιν — κ. πάλ. Ἡσαίας λέγει*); I. Cor. 3, 19f. (*καὶ πάλιν*); Ebr. 1, 5—6 (*καὶ πάλιν — δὲ πάλιν*); Ebr. 2, 12f. (*καὶ πάλιν*, 2. mal); Ebr. 10, 30 (*καὶ πάλιν*); Act. 13, 33—35; Joh. 12, 38—40 (drei Jes.-Citare durch *καὶ — πάλιν εἶπεν Ἡσαίας* verbunden); Joh. 19, 36f. (*καὶ πάλιν ἐτέρα γραφή λέγει*) u. a. m. In der Stelle Mtth. 21, 13 (die darum nichts gegen unsere These beweist) wird bloß eine Stelle (Jes. 56, 7) wirklich citirt (*γέγραπται*) während die Schlussworte: „*ὅμεις δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον λησιῶν*“ freie Worte Jesu, wenn auch Reminiscenz an Jerem. 7, 11, sind. Aehnlich, nur diesmal umgekehrt, ist es bei Mtth. 21, 4f.

Subject (Johannes den Täufer) und bei einiger verwandtschaftlichen Berührung doch einen verschiedenen Inhalt haben und eine jedesmal eigenthümlich verschiedene Tendenz verfolgen, so dass genau genommen (cf. p. 678) nur das zweite, das wirkliche Jesaia-Citat in den Zusammenhang der Stelle hereinpasst.

Wir glauben genug gesagt zu haben, um uns zu dem die schriftstellerische Ehre des 2. Evangelisten (bezw. Grundschrift-Verfassers) schützenden Conclusum als berechtigt und das Conclusum als jeder „Willkür“ entkleidet anzusehen, dass die Worte: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου* (Mc. 1, 2<sup>b</sup>) ein 'altes Glossem und unächtcs Einschiebsel seien.<sup>1)</sup>

Das durch seine ungesuchte Einfachheit schöne und grossartige Portal des 2. Evangeliums setzt sich in seinem Aufbau zusammen aus V. 1, V. 2<sup>a</sup>: *καθὼς — προφήτην*, V. 3, V. 4; V. 2<sup>b</sup> dagegen ist ein von späterer, unbefugter Hand eingesetzter falscher Stein.

---

1) Dass sich das Glossem nicht etwa nach, sondern vor V. 3 eingeschoben hat, möchten wir nicht mit Lachmann (p. 845) daraus erklären, „weil die Stelle aus Maleachi bestimmter auf die Person eines Vorläufers deutet“, sondern daraus, dass das *ἐν τῇ ἐρημίᾳ* in V. 4 zu sichtbar auf das *ἐν τ. ἐρ.* in V. 3 zurückwies und einen zu innigen Connex beider Verse verrieth, als dass das Glossem sich hätte zwischen V. 3 und V. 4 einschieben können.

# Die Summa der Heiligen Schrift.

Eine literarhistorische Untersuchung

von

**Karl Benrath.**

Zweiter Artikel.

Der erste Theil dieser Untersuchung ist bereits im Mai 1880 geschrieben und in dem ersten Heft des Jahrganges 1881 dieser Zeitschrift veröffentlicht worden. Wenn dieser zweite so lange auf sich hat warten lassen, so liegt der Grund davon in Verhältnissen, über die ich nicht Herr war. Kaum war nämlich — und zwar erfolgte dies ungefähr gleichzeitig mit dem Abdruck des ersten Artikels — die von mir besorgte populäre Ausgabe der „Summa“ in deutscher Uebersetzung erschienen (Leipzig bei L. Fernau), da erhielt ich von Herrn Professor van Toorenenbergen in Amsterdam Nachricht, dass er sich im Besitz der von mir (vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1881, S. 145) angedeuteten Urschrift der „Summa“ in lateinischer Sprache befinde. Mein Ersuchen, mir Einblick in diese Urschrift zu gestatten, lehnte er ab, theilte mir dagegen mit, dass er beabsichtige, dieselbe nebst dem holländischen Wortlaute der „Summa“ neu zu drucken. Mittlerweile hatte auch ich schon Schritte behufs Herbeiführung eines Neudruckes der holländischen Ausgabe gethan, sah nunmehr aber gern davon ab, um dem so wünschenswerthen Neudrucke der Urschrift selbst nicht in die Quer zu kommen. Und dieser letztere hat sich nun so lange verzögert, dass er erst im Januar 1882 in meine Hände gelangt ist. Freilich ist nun auch diesem werthvollen Erzeugnisse der reformatorischen Bewegung in den Niederlanden

eine würdige Ausstattung zutheil geworden. Die grosse und schöne Ausgabe dieses „ältesten verbotenen Buches“,<sup>1)</sup> wie die Bezeichnung auf dem Titel lautet, umfasst die lateinische Urschrift, dann die beiden Theile der Summa, also auch denjenigen, welchen die erste Ausgabe wahrscheinlich noch entbehrte (vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1881, S. 140 ff.), endlich die Schrift des Oecolampadius „Das Testament Jesu Christi“ (vgl. ebd. S. 141) in holländischer Uebersetzung. Das Ganze ist eingeleitet durch eine eingehende literarisch-kritische Untersuchung des Herausgebers, welche sich in Bezug auf die Schicksale der Schrift, ihre Herkunft und ihren Verfasser demjenigen anschliesst, was ich theils an dieser Stelle, theils in der Einleitung zur deutschen Ausgabe dargelegt hatte, daneben aber noch eine Anzahl von anderweitigen beachtenswerthen Ausführungen bringt, die der Herausgeber dem eigenen Nachdenken über die Bedeutung und Entstehung der Schrift, sowie mündlich und schriftlich von mir und Anderen gegebenen ferneren Notizen verdankt. Am Schluss der Vorrede findet man einen diplomatisch genauen Abdruck der Titel sowohl der Urschrift als auch der ältesten holländischen Ausgaben der „Summa“, und zwar ausser dem Titel der von mir benutzten von 1526 auch die ferneren der inzwischen ans Licht getretenen holländischen Ausgaben des XVI. Jahrhunderts. Wie es bei literarischen Funden zu gehen pflegt, so hat nämlich auch hier einer den andern nach sich gezogen. Nachdem durch meinen ersten Artikel in dieser Zeitschrift und durch die deutsche Ausgabe der Schrift selbst mit ihrer Einleitung die Aufmerksamkeit der Forscher auf dieselbe gelenkt war, ist nicht allein Herrn van Toorenenbergen, der sich schon seit einer Reihe von Jahren im Besitz der Urschrift befand, über deren Bedeutung Klarheit geworden, sondern es ist auch alsbald eine Anzahl von Exemplaren der „Summa“ ans Licht gekommen, welche verschiedenen Ausgaben angehören. Gleichzeitig gaben mir zunächst die

1) Het oudste nederlandsche verboden boek. 1523. Oeconomica christiana. Summa der godlijker Scripturen. Toegeelicht en uitgegeven door Dr. J. J. van Toorenenbergen. Leiden, Brill. 1882. LX, 259 S. gr. 8<sup>o</sup>.



Herren von Dommer in Hamburg und T. A. Tiele in Utrecht Nachricht, dass sich in den ihnen unterstellten Bibliotheken je ein Exemplar der „Summa“ befinde. Dann gelang es mir selbst ein Exemplar von 1526 käuflich zu erwerben, welches bis auf Kleinigkeiten mit dem von mir zu meiner Ausgabe benutzten und durch Th. Schott in der Stuttgarter Bibliothek nachgewiesenen Abdruck aus dem nämlichen Jahre übereinstimmt, jedoch des zweiten Theiles entbehrt. Es stammt aus der Bibliothek des bekannten Sammlers Isaak Meulman. Endlich kam noch ein Exemplar bei dem Utrechter Antiquar Bom zu Tage. Bom machte sich das Interesse, welches die Schrift eben in seinem und ihrem Vaterlande erregte, zu Nutzen und setzte ihren Preis auf 200 Gulden — ein Preis, den er in der That mit dem Büchlein erzielte. Diese Ausgabe ist von Herrn van Toorenenbergen seinem Neudruck zu Grunde gelegt worden; den zweiten Theil jedoch hat derselbe anderswoher entnehmen müssen, da er in ihr nicht vorhanden ist.

Der genannte Antiquar hat bei der Anzeige des Buches die Vermuthung ausgesprochen, dass das von ihm angebotene, nicht datirte Exemplar der ersten überhaupt erschienenen Ausgabe angehöre, und Herr van Toorenenbergen schliesst sich dem an. Diese erste Ausgabe — soviel steht fest — kann nicht vor 1523 erschienen sein, weil das 26. Kapitel fast wörtlich der Schrift Luther's „Von weltlicher Oberkeit“, deren Widmung vom 1. Januar 1523 datirt, entnommen ist. Gegen die Annahme der beiden Herren spricht aber ein sehr gewichtiges Moment. Es ergiebt sich aus den Mittheilungen, welche ich in dem ersten Artikel über die französische, englische und italienische Uebersetzung gemacht habe, dass diese nach einem Originale hergestellt sind, welches zwar im allgemeinen mit der Redaktion, die der holländische Neudruck aufweist, übereingekommen ist, welches jedoch auf dem Titel statt der Bezeichnung „een duytsche Theologie“ vielmehr einen Ausdruck hatte, der im französischen und dem von ihm abhängigen italienischen Text mit „l'ordinaire des chretiens“ und „l'ordinario de' cristiani“ und im englischen mit „the ordinary of the Christen“ wiedergegeben worden ist. Da nun die französische Ueber-

setzung noch im Jahre 1523, also doch sicher auf Grund der ersten Ausgabe des Originals, hergestellt ist, so müssen wir schliessen, dass diese erste Ausgabe auch einen dem „ordinaire“ u. s. w. entsprechenden Ausdruck auf dem Titel getragen haben wird — was bei der Bom'schen nicht der Fall ist. Auch ein zweiter Punkt möchte dagegen ins Gewicht fallen, dass die Bom'sche, von Herrn van Toorenenbergen reproducirte, Ausgabe als die älteste anzusehen sei. Keine der Uebersetzungen kennt nämlich das Anhängsel, die Aufstellung des Oecolampadius über die Form der Abendmahlsfeier; es lässt sich deshalb vermuthen, dass jene erste Ausgabe von 1523 das Anhängsel auch nicht gehabt hat. Mit der Annahme, dass dies weggelassen sei, weil ohne Interesse für das französische, englische und italienische Publikum, kommt man dabei nicht aus. Endlich ergeben sich noch aus einer Vergleichung des Inhaltes der Kapitel 21, 24, 25 und 27 in der französischen einerseits und der Bom'schen Ausgabe andererseits fernere Instanzen gegen die Annahme, dass in der letztern die älteste Form vorliege; es sind nämlich an den bezeichneten Stellen Ausführungen von mehr oder weniger Ausdehnung in dem französischen Contexte vorhanden, die in jenem fehlen, ohne dass sich irgend ein Anhaltspunkt für die Annahme böte, dass diese Stücke etwa von dem Uebersetzer eingeschoben seien — vielmehr werden auch diese sich in der ältesten holländischen Ausgabe vorgefunden haben. Wie dem auch sei — ich eile, den Leser mit der neu gefundenen Urschrift bekannt zu machen. Sie trägt einen Titel, unter dem allerdings schwerlich jemand sie gesucht haben würde: *Oeconomica christiana*. „Lange Zeit“, sagt Herr van Toorenenbergen,<sup>1)</sup> „war in meinem Besitze ein Büchlein in sehr kleinem Format, in Strassburg 1527 gedruckt, welches ich als ein anziehendes Ueberbleibsel aus den ersten Zeiten der Reformation bewahrte und um dessentwillen ich mit manchem Kenner Rathes gepflogen habe. Aber es blieb mir verborgen, dass dies eine echte niederländische Schrift war . . . bis ich die deutsche Ausgabe der „Summa“ in die Hand bekam und

---

1) A. a. O. S. XXX.

nun in dieser eine Uebersetzung — freilich von besonderer Art — der „*Oeconomica christiana*“ erkannte, die ich so oft hoffnungslos aus der Hand gelegt hatte . . .“

Welcher Art ist nun das Verhältniss der beiden Schriften zu einander? Eine Uebersetzung im engeren Sinne ist die „*Summa*“ nicht. Schon der Gesichtspunkt, von welchem aus die „*Summa*“ gearbeitet worden ist — nämlich, wie die Vorrede sagt, das Bestreben, allen Christen, auch den ungebildeten, eine Zusammenstellung der hauptsächlichsten Lehren der h. Schrift zu bieten — veranlasst den Verfasser, den in der „*Oeconomica*“ vorhandenen Stoff frei zu verwenden, insbesondere unter Ausschluss des grössten Theiles der dort zahlreichen patristischen Anführungen. Aber auch die Struktur ist verschieden. Zwar die ersten fünfzehn Kapitel der „*Summa*“ entsprechen nach Reihenfolge und Stoff denen der „*Oeconomica*“. Dann aber tritt mit dem nunmehr beginnenden zweiten Theile der „*Oeconomica*“ eine ganz andere Reihenfolge ein: das erste Kapitel dieses zweiten Theiles der „*Oeconomica*“ entspricht dem XVI. und XVII. der „*Summa*“, das zweite, nebst dem dritten und vierten der „*Oeconomica*“ dem XVIII. Kapitel der „*Summa*“ u. s. w. Die beiden letzten kurzen Kapitel der „*Summa*“, c. XXX und XXXI („Wie Knechte, Mägde und Arbeiter leben sollen“ und „Vom Leben der Wittwen“) finden keine entsprechenden in der „*Oeconomica*“; zu Kapitel XXVI der „*Summa*“ fehlt ebenfalls das Gegenstück in der „*Oeconomica*“ völlig — freilich aus einem sehr nahe liegenden Grunde, weil nämlich dieses Kapitel, wie schon angedeutet, nicht allein dem Inhalte, sondern sogar dem Wortlaute nach aus Luther's Schrift „Von weltlicher Oberkeit“ entlehnt ist. Endlich ist ein Parallelismus zwischen den Kapiteln XXIX der „*Summa*“ und II, 14 der „*Oeconomica*“, obwohl sie den nämlichen Gegenstand behandeln — Krieg und Kriegsdienst —, nur in den vor 1526 erschienenen Ausgaben der „*Summa*“ vorhanden, während die „*Oeconomica*“ die nämliche Redaktion wie der französische Text von 1523 aufweist (vgl. den ersten Art. S. 150—152.). Was die Form angeht, so ist die „*Oeconomica*“ präciser, sorgfältiger stilisirt,

nicht selten drückt sie mit einem Worte, oder mittels einer kurzen Wendung aus, was in der holländischen Form einen ganzen Satz erfordert. Auch abgesehen von den Anführungen aus Kirchenvätern, welche von der „Summa“ absichtlich weggelassen sind, enthält die „Oeconomica“ mit Ausnahme der drei oben bezeichneten Kapitel mehr Stoff als diese. Die „Summa“ dagegen verdankt dem praktischen Zwecke, der ihre Abfassung hervorgerufen hat, hin und wieder den Zusatz von Bibelstellen, welche der Urschrift fehlen.

Nachdem so das Verhältniss der einen zur anderen Schrift im allgemeinen festgestellt ist, erhebt sich die Frage: woher stammen sie? wann und von wem sind sie verfasst? Bei Beantwortung dieser Fragen bin ich auch heute noch fast ausschliesslich auf dasjenige Material angewiesen, welches ich selbst mittlerweile in der Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Summa“ zusammengestellt und verwendet habe. Denn die zahlreichen Besprechungen in ausländischen und deutschen Zeitschriften — unter denen besonders die von Dr. Düsterdieck, Gött. Gel. Anz. 1881, St. 1. 2 zu nennen ist — haben nach dieser Seite hin kein neues Moment beigebracht, mit Ausnahme etwa des von dem Recensenten im Literarischen Centralblatte (1881, Nr. 14) gegebenen Fingerzeiges, dass die mehrfache Erwähnung des h. Martin gut stimme zu meiner Annahme eines Verfassers, der in Utrecht seinen Wohnort gehabt, in einer Stadt, deren Dom diesem Heiligen geweiht ist.

Es ist nämlich in der Einleitung zur deutschen Ausgabe von mir die Hypothese aufgestellt worden, dass der niederländische Theolog Hendrik van Bommel (Henricus Bomelius) der Verfasser unserer Schrift sei. Ueber das Leben dieses Mannes hat der in der Reformationsgeschichte Deutschlands und besonders ihrer Entwicklung am Niederrhein vorzüglich bewanderte Elberfelder Pfarrer Krafft in den werthvollen „Aufzeichnungen Heinrich Bullinger's“<sup>1)</sup>, sowie in einem be-

1) Zuerst in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins. dann separat erschienen (Elberfeld 1870); vgl. S. 100, A.

sonderen Aufsätze<sup>1)</sup> dankenswerthe Mittheilungen gemacht. Er stammt von Bommel an der Maas. Sein Name findet sich unter dem 25. Oktober 1520 in der Matrikel der Universität Köln als Henricus gerardi de Bommell verzeichnet; 1522 ist er zum Priester geweiht worden. Er war 1525 Augenzeuge des Utrechter Krieges, wahrscheinlich als Rektor des dortigen Schwesternhauses zur Maria Magdalena. Nachdem für eine Reihe von Jahren jede Spur von ihm verschwunden, taucht er 1536 wieder auf, wo man ihn aus den clevischen Landen verweist, wird durch den Grafen Wilhelm von Nuenaar in Mörs aufgenommen, schreibt dort 1539 die Geschichte des Utrechter Krieges<sup>2)</sup> und wird 1542 zu siebenzehnjähriger Wirksamkeit, erst an der Schule, dann an der Kirche, nach Wesel berufen. Dort lässt ihn 1559 die Weigerung, den neu eingeführten Chorrock anzulegen, seines Amtes verlustig gehen. 1560 ward er in Friemersheim bei Krefeld als Pfarrer angestellt und starb 1570 als solcher in Duisburg.<sup>3)</sup> Von seinen Schriften war bisher nur eine, und zwar jene Schilderung des Utrechter Krieges, welche lateinisch verfasst ist, bekannt. Der Marburger Professor Geldenhauer, ein Freund und Landsmann des Autors, hat sie 1542 herausgegeben.<sup>4)</sup> Ferner soll er „De priscis Ecclesiae ritibus deque Sacrorum inde ab apostolorum aetate usque ad nostra tempora principiis et successione“ geschrieben haben, sowie die Schrift „Lamentationes Petri seu novus Esdras“, welche auf dem Antwerpener Verzeichniss verbotener Bücher von 1570 an zwei Stellen vermerkt ist.<sup>5)</sup> Dasselbe Verzeichniss enthält auch S. 84 die von Bomelius in Verbindung mit dem Rathsherrn Hermann Bungart<sup>6)</sup> besorgte Ausgabe von

1) Monatsschrift für Rheinisch-Westfälische Geschichtsforschung (Trier, 1876) S. 224 ff.

2) Die Vorrede derselben ist datirt von Mörs, 1. August 1539.

3) Vgl. Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel, Bonn 1868, S. 146 ff., S. 215 ff., S. 229, A.

4) Neu gedruckt in: Werken, uitgegeven door het Historisch Genootschap, gevestigd te Utrecht, 1878.

5) Dass die „Lamentationes“ von ihm seien, bezeugt Gesner (Bibliotheca, Tiguri 1574, S. 172).

6) Nicht Bongert, wie Wolters schreibt.



Luther's kleinem Katechismus: „Den cleynen Catechismus oft een onderwys“ etc. (Wesel 1558, bei Joist Lambrechts). Nach der Schrift „De priscis Ecclesiae ritibus“ und der „De Sacrorum . . . successione“ — wenn das nicht etwa die nämliche ist — habe ich vergeblich geforscht; vielleicht sind sie nicht gedruckt worden. Dagegen findet sich — worauf Herr von Dommer mich freundlichst aufmerksam machte — ein Exemplar der „Lamentationes Petri“ auf der an Autotypen der Reformationszeit so reichen Hamburger Stadtbibliothek, und ist mir von dort her bereitwilligst zur Verfügung gestellt worden. Diese Schrift, ohne Angabe von Ort und Jahr gedruckt, 34 Blätter in Quart füllend, ist, wie es scheint, nicht vom Verfasser selbst herausgegeben worden, wenigstens nicht in der vorliegenden Form. Der vollständige Titel lautet: „Lamentationes | Petri, autore Esdra Scriba olim, modo | publico sanctorum Pronotario, cum | annotationibus seu additionibus Johannis Andreæ.“ Sie ist dem Pfarrer von St. Martin, Guilhelmus Fredericus (Frederiks) in Groningen, gewidmet.<sup>1)</sup> Derselbe gehörte der dortigen Schule der „Brüder vom gemeinsamen Leben“ an, einer Schule, welche nach unserm Verfasser als Muster für alle gelten konnte und ausser Jenem noch eine Reihe von tüchtigen und frommen Gelehrten geliefert hatte, von denen drei Goswin van Halen, Gelmarus und Jelmer Canter) namhaft gemacht werden. Frederiks begegnet in den Briefen des Erasmus; um seiner Hochachtung vor dem grossen Humanisten Ausdruck zu geben, hatte der Groninger Pfarrer demselben einen goldenen Becher übersandt — dafür dankt Erasmus unter dem 30. April 1521. Frederiks war es auch, der den Grund zur Reformation der Groninger und ostfriesischen Kirche gelegt hat. Der Geist, von welchem er und der ganze Klerus von St. Martin erfüllt war, spricht sich am deutlichsten in den Akten der Groninger Disputation gegen

---

1) Einen Theil der Widmung hat Gerdes unter die Dokumente zum III. Theil seiner „Historia Reformationis“ aufgenommen (p. 3 ff.) als Einleitung zu dem gleich zu erwähnenden Briefe des Erasmus. Vgl. dazu noch de Hoop Scheffer, Kerkhervorming in Nederland, Amsterdam 1873, S. 284.

die Dominikaner vom J. 1523 aus, welche Gerdes neu gedruckt hat.<sup>1)</sup> Von dieser Disputation ist in unserer Schrift keine Rede — offenbar fällt ihre Abfassung früher als jene. Ihr absonderlicher Titel erklärt sich aus dem Inhalt: Die Apostel Paulus und Petrus unterreden sich im Himmel; mit Schmerz konstatirt der Letztere, dass man seit 400 Jahren ihre und der übrigen neutestamentlichen Autoren wie auch der älteren Väter Schriften ganz unbeachtet lasse und statt ihrer den Aristoteles lese — daran seien die Bettelmönche schuld, erklären die hinzutretenden Jacobus und Hieronymus, sofern dieselben das Speculum des Vincenz und die scholastischen „Summae“ an die Stelle der heiligen Schriften gesetzt haben. Hieronymus fährt dann fort: er selbst sei zwar endlich durch Erasmus aus dem Staube hervorgezogen worden, aber die Unbildung, Unsittlichkeit und Frechheit der Bettelmönche suche das Studium seiner Werke zu hintertreiben. Bei der allgemeinen Berathung nun darüber, wie man dem Unwesen steuern könne, meint Paulus, man solle innerhalb der Mönchsorden selber einen Streit deshalb erregen, und Augustinus schlägt zu dem Ende einen frommen Mönch als Vorkämpfer vor, welcher demjenigen Orden angehöre, der sich fälschlich nach ihm Augustinerorden nenne. Alle stimmen bei, man beauftragt Hieronymus und Augustin, diesem Mönche — Martin Luther — im Traume davon Kenntniss zu geben, dass er wieder herstellen soll, was Jene auf die Seite geschafft haben, nämlich das Ansehen der h. Schrift, hinter welches selbstverständlich die Autorität der Kirchenväter zurücktrete. Jene Beiden erscheinen dem Bruder Martin, machen ihm mit der ihm gestellten Aufgabe bekannt, und auf die Entgegnung Luther's, warum sie denn nicht lieber dem Erasmus den Auftrag geben, lautet die Antwort: weil dieser Kampf gegen Mönche von keinem Anderen als von Einem, der selbst Mönch ist und alle ihre Schliche kennt, ausgefochten werden könne.

Dies der Inhalt der Schrift. Man sieht, sie will klar machen, dass Luther's Vorgehen eine Nothwendigkeit ist.

1) *Historia Reformationis III, Documenta*, p. 25—60.

wenn die Herrschaft der scholastischen Theologie gebrochen und die evangelische Lehre der Christenheit wiedergegeben werden soll. Der Verfasser verbirgt sich unter der Maske des Esra, der jetzt vom Himmel herab mit Freuden sieht, wie die heilige Schrift gleichsam von Neuem gefunden und der Christenheit dargereicht wird, und der nun die Klagrede des Petrus, sowie die Art, wie Abhülfe gesucht wird, aufgezeichnet hat. Es ist eine Vertheidigungsschrift für Luther, aus der Zeit vor Erlass der Bulle von 1520,<sup>1)</sup> eine Vertheidigung, die, auch abgesehen von ihrer Widmung, sich dadurch als für die Niederlande berechnet und von einem Niederländer verfasst charakterisirt, dass die „Hieronymiten“, d. h. die „Brüder vom gemeinsamen Leben“ als der einzige religiöse Orden bezeichnet werden, der der Idee des ursprünglichen Mönchthums noch entspreche. Die heutzutage ganz in Vergessenheit gerathene Schrift ist unter allen Umständen, auch als das früheste Zeugniß davon, wie man in den Niederlanden Luther's Auftreten begrüßte und mit Hoffnung und Wünschen begleitete, der Beachtung werth, und ich habe deshalb hier ihren Inhalt skizzirt, auch auf die Gefahr hin, dass die Angabe über den Verfasser in der Gesner'schen Bibliothek nicht begründet sein sollte. Uebrigens steht, soviel ich sehe, nichts der Annahme im Wege, dass sie wirklich jenen Henricus Bomelius zum Verfasser gehabt habe, und mit unserer „Oeconomica“ und „Summa“ hat sie — abgesehen von dem gleichen Grundgedanken, dass die h. Schrift wieder als alleinige Norm des Glaubens zu Ehren gebracht werden soll — wenigstens eine Ausführung von überraschender Aehnlichkeit: die Darlegung der Entwicklung des Mönchswesens, seit die ersten derartigen Erscheinungen in Gestalt der Essäer auftraten bis auf die Ordensgründungen des späteren Mittelalters.

Was wir bisher von der schriftstellerischen Thätigkeit des Bomelius gehört haben, zeigt uns zugleich eine eigen-

1) *Novi eum virum (Leonem X.) esse integre apostolicum, at . . . fratres mendicantes ad quid pontificis animum non flectent?* — sagt Luther H V (Blatt 33<sup>a</sup>).

thümliche Seite seines Wesens. Den Utrecht'schen Krieg beschreibt er, stellt die Schrift bis zum 1. August 1539 fertig, lässt sie dann aber nicht drucken — erst 1542 giebt ein Freund sie heraus. Aehnlich ist es mit den „*Lamentationes Petri*“, die auch nicht durch die Hand des Autors, sondern die eines Gesinnungsgenossen, Johannes Andreae, veröffentlicht werden. Die beiden ferner genannten Schriften sind möglicherweise überhaupt nicht in Druck gegeben worden, und wir verdanken die Notiz von ihrer Abfassung nur der Mittheilung Teschenmacher's in den (handschriftlichen) „*Vitae et Elogia virorum qui per Cliviae, Juliae, Montium, Marcae et Ravensburgiae provincias unitas floruerunt*.“ Auf sie wird man die Anerkennung, welche Georg Cassander in einem Briefe an Bomelius dessen theologischen Schriften zukommen lässt, mit beziehen dürfen.<sup>1)</sup>

Auch in der Vorrede zur „*Summa*“ — um mit Rücksicht auf diese den Nachweis weiter zu führen — tritt der Autor sehr zurückhaltend auf. „*Mijn meijninghe*“ sagt er am Schluss, „*was dit boeck niet wt te sendē — mer want dat soe van mi begheert is, so heb ick*“ u. s. w. Also auch ihm müssen erst die Freunde, welche von der Existenz der Urschrift wissen, wiederholt deshalb angehen, dass er den kostbaren Schatz, der dort verborgen ist, zum Nutzen der Christenheit in eine allgemein zugängliche Form bringe und der Oeffentlichkeit übergebe! Er entschliesst sich endlich dazu, fügt in die Reihe der Kapitel noch eins aus der eben erschienenen Schrift Luther's „*Von weltlicher Oberkeit*“ ein und setzt am Ende zwei zu — dann giebt er die „*Summa*“ 1523 in Druck. Sie hat ungeahnten Erfolg, verfällt aber auch alsbald dem kaiserlichen Verbote als eine „*ketzerische Schrift*“. Nachdem sie schon weite Verbreitung gefunden, sieht er sich, nachdem ihm inzwischen die Schrift Luther's vom Jahre 1526: „*Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können*“ zur Hand gekommen, veranlasst, an einem Kapitel der „*Summa*“ (29) eine radikale Aenderung vorzunehmen (vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1881, S. 150—152) und

1) In den Opera Geo. Cassandri, Paris 1616, fol. 1079.

sie in dieser Form und unter Beifügung eines zweiten Theiles 1526 neu in Druck zu geben. Und während so die „Summa“ schon ihren Weg selbst bis ins Ausland gemacht und auf dem Titel sowohl wie inhaltlich eine Anzahl Veränderungen erlitten hat, liegt die Urschrift noch immer ungedruckt da, bis dann im Jahre 1527 auch für sie die Stunde der Veröffentlichung schlägt.

Dass nun ihr Autor kein Anderer als Bomelius sei, habe ich in der Einleitung zur deutschen Ausgabe der „Summa“, zu erweisen gesucht unter Heranziehung von Aussagen, welche Bomelius selbst in Wesel gemacht hat. In dieser Stadt hatten sich in den vierziger Jahren des XVI. Jahrhunderts zahlreiche Flüchtlinge aus den Niederlanden gesammelt. Unter dem 5. Februar 1545 hatten die als Gemeinde konstituirten Wallonen dem Rathe ihr Bekenntniss eingereicht und Schutz und freie Religionsübung zugesichert erhalten. Die Abendmahlslehre dieser Fremdlinge wurde, als eifrige Lutheraner auch in Wesel den Streit zu schüren begannen, der erste Gegenstand des Angriffs. Sie hinwiederum behaupteten, der Stadtpfarrer Heinrich Bomelius sei ganz auf ihrer Seite. Da schritt man zur Vernehmung dieses beliebten und verdienten Predigers. Am 9. Dezember 1556 zum ersten-, dann am 5. Februar 1557<sup>1)</sup> zum andernmal vorbeschieden, wies Bomelius seine Uebereinstimmung mit der Lehre der Augsbургischen Confession nach. „Ich habe“, sagte er, „meinen Glauben vom Abendmahl, seit der Zeit der Herr mich mit der wahren Erkenntniss seines Evangeliums erleuchtet hat, nicht geändert bis auf den heutigen Tag. Welche Meinung ich davon hatte, schon ehe ich nach Wesel gekommen, weiset klar mein Büchlein, genant die „Summa der Deutschen Theologie“, vor ungefähr 30 Jahren gedruckt und vor wenig

1) Eine Beziehung auf die „Summa“ des Bomelius kommt nur bei diesen Verhören, nicht in dem Rathsprtokoll vom 9. Jan. 1554 vor. Wolters' desf. Einschaltung in der Anmerkung zu S. 147 seiner „Reformationsgeschichte der Stadt Wesel“ ist irreleitend. Sie gehört in die drittlzte Zeile der vorhergehenden Seite. Mir liegt genaue Abschrift des Passus aus dem Original (Düsseldorfer Archiv) vor. Damit erledigt sich die Bemerkung van T.'s S. XXXIX, A. 1 zu meinen Gunsten.



Jahren auch hier in Wesel durch Dirck van der Straiten nachgedruckt.“ . . .

Die kleine Verschiedenheit — „Summa der Deutschen Theologie“ hier gegen „Summa der godlyker Scripturen oft een Duitsche Theologie“ dort — wird man nicht im Ernste gegen meine Identificirung der beiden Schriften geltend machen wollen. Entweder mag der von Bomelius angegebene Titel mit Absicht so gewählt sein, dass er die beiden Titel der „Summa“ zusammenfasste, oder der Schreiber des Protokolls mag die Zusammenziehung vorgenommen haben. Die Zeit des ersten Erscheinens stimmt, auch der Gegenstand stimmt, und die Stelle, welche Bomelius im Auge hat, findet sich im VII. Kapitel und lautet folgendermassen: „En op dat wij dat so seker solden ghelouē so heeft hi hier ons gelatē tot een seker teeken zijn heijlich lichaē tot een spijsē, en zijn heijlich bloet tot eenen dranck. als sinte Lucas beschrijft in zijn XXII. ca.“ u. s. w. Das Jahr, in welchem der Weseler van der Straiten den Neudruck der „Summa“ besorgt hat, ist 1553.

Die Weseler Akten geben aber auch noch fernere Anhaltspunkte. In der Vertheidigung zeigt sich Bomelius in jeder Hinsicht als ein Mann, der die rechte Mitte zwischen den streitenden Parteien sucht. „Man liest“, sagt Wolters, „seine Vertheidigungen um so lieber, da sie ohne Scheltworte abgefasst sind.“ Und unbewusst stellt er sich selbst das schönste Zeugniß aus, wenn er mit Bezug auf die Gegner in der Fremdegemeinde sagt: „Ich habe vielleicht aus Liebe zum Frieden ihre Meinung nicht so hart bekämpft, wie es sich wohl gebührte.“ Charakteristisch ist auch, wenn er selbst gesteht: „Ich habe darin gefehlt, dass ich meine Meinung von der leiblichen Gegenwart des Herrn im Abendmahl vielleicht nicht scharf und klar genug ausgesprochen — woraus dann die Andersgesinnten sich die Meinung bildeten, ich stünde auf ihrer Seite“ . . . Es wird später bei der theologischen Beurtheilung der „Summa“ noch erforderlich sein, auf diese und die weiteren Ausführungen, in denen Bomelius seinen Standpunkt den Zwinglianern gegenüber fixirt, näher einzugehen.

Ein solcher Mann, der nicht den Streit, sondern den Frieden liebt, ist auch der Verfasser unserer „Summa“ gewesen. Eben darin liegt ihr Hauptvorzug vor den meisten gleichzeitigen reformatorischen Schriften, dass sie bei aller Wärme und Entschiedenheit des evangelischen Standpunktes, den sie vertritt, doch jede persönliche Polemik, jedes bittere Wort vermeidet. Das ist es auch, was sie fähig macht, unter geringer formeller Modifikation auch heute noch als Erbauungsbuch evangelischer Christen zu dienen.

Die eigene Person lässt der Verfasser an keiner Stelle hervortreten. Aber es lassen sich doch bei aufmerksamer Lektüre gewisse Einzelheiten auch über ihn und seine Stellung herausfinden. So zeigt die Anrede an die „lieben Schwestern“ im 21. Kapitel, dass der Verfasser in naher Beziehung, und zwar einer solchen, die ihm das Recht ernster Ermahnung, giebt zu solchen „Schwestern“ gestanden hat — ein Moment, welches sehr gut zu der Stellung unseres Bodelmius als Rektor des Utrechter Schwesternhauses passt. Ferner spricht der Umstand, dass der Autor nicht allein Luther's „Von weltlicher Oberkeit“ sofort nach dem Erscheinen in der oben angegebenen Weise verwerthet, sondern dass er auch noch die Luther'sche Schrift über den Kriegsdienst von 1526 rasch und entschieden genug auf sich einwirken lässt, um nach ihr ein ganzes Kapitel seiner eigenen zu modificiren oder doch den Hauptgedanken desselben in ganz andere Beleuchtung zu rücken — dieser Umstand spricht wohl dafür, dass der Autor noch ein jüngerer Mann ist, der solcher Einwirkung zugänglich ist. Auch dies trifft bei Bodelmius zu, der 1522 zum Priester geweiht worden ist, also um diese Zeit wohl eben das kanonische Alter erreicht hatte.

Nachdem nun mittels der „Summa“ die Frage nach dem Verfasser wenn nicht bis zur Evidenz, so doch mit grosser Wahrscheinlichkeit gelöst worden ist, kehren wir zu der Urschrift zurück, um deren Geschichte kennen zu lernen.<sup>1)</sup>

1) Man vgl. dazu die Einleitung van Toorenbergen's S. Lff. Dort sind die Umstände bei der Drucklegung der „Oeconomica“ durch eine scharfsinnige Hypothese erklärt, die ich acceptire (s. u.).

Es sei gestattet, daran zu erinnern, dass unser Verfasser — ich darf ihn jetzt wohl Bomelius nennen — zu denjenigen Schriftstellern gehört, die sich zur Veröffentlichung ihrer Werke erst drängen lassen. So ist es gekommen, dass die Urschrift erst später als die Umarbeitung gedruckt worden ist. Jene Freunde, die den Verfasser drängen, dass er in der Volkssprache die Lehren der „Oeconomica“ wiedergeben und Allen nahelegen solle, haben eben dadurch die Veröffentlichung der letzteren selbst verzögert. Mit ziemlicher Sicherheit können wir wenigstens auf Einen hinweisen, welcher zur Zahl dieser Freunde gehörte — Gerhard Geldenhauer von Nymegen, von dem bereits erwähnt wurde, dass er des Bomelius Darstellung des Utrecht'schen Krieges 1542 in Marburg hat drucken lassen. Geldenhauer war bis zum Tode seines Gönners, des Bischofs von Utrecht, Philipp von Burgund, 1524, als dessen geistlicher Lektor und Sekretär in Utrecht.<sup>1)</sup> Er gehörte zu der grossen Zahl niederländischer Gelehrten, welche eine durchgreifende Reform des Kirchenwesens als nothwendig erkannt hatten und das Auftreten Luther's mit Freuden begrüsst. 1526 begab er sich nach Wittenberg und schloss sich offen der Bewegung an. Es ist noch eine Schrift von ihm übrig in Form eines Briefes an Kaiser Karl V., an dessen Hofe er selbst eine Zeit lang angestellt war, welche sich mit Freimuth gegen die Versuche gewaltsamer Unterdrückung der „Ketzer“ wendet. Eine deutsche Ausgabe derselben ist von Antwerpen, 8. Januar 1528, datirt (Marburger Bibl.). Ziehen wir daneben in Rechnung, dass Geldenhauer sich 1542 in Besitz einer Handschrift des Bomelius befindet, die er drucken lässt, so wird der Annahme, dass dies auch bei der Handschrift der „Oeconomica“ der Fall gewesen, ein nicht zu unterschätzender Anhalt gegeben. Dass aber der Verfasser selbst den Druck nicht besorgt hat, dafür sprechen zwei Umstände: die „Oeconomica“ ist in Strassburg gedruckt, und zwar so fehlerhaft, dass sofort in's Auge springt, der Verfasser kann den Druck nicht revidirt haben. Herr van Toorenenbergen

1) Strieder, Hessische Gelehrten-Gesch. IV, S. 351 (Göttingen 1784).

erklärt nun die Umstände bei der Drucklegung so, dass er annimmt, Geldenhauer, welcher sich gerade 1527 in Strassburg oder in der Nähe dieser Stadt und zwar in grosser Geldverlegenheit befunden, habe den Druck vermittelt, wenigstens sei durch ihn das Manuskript des Bomelius an den Strassburger Drucker gelangt.

Wie dem auch sei — die „Oeconomica“ hat nun auch ihren Lauf angetreten, und alsbald sehen wir ihr die nämlichen Feinde wie ihrer Zwillingsschwester, der „Summa“, entgegenwirken. Angenommen, dass das Exemplar des Herrn van Toorenenbergen — das einzige bisher nachweisbare — wirklich der ersten Ausgabe angehört, so finden wir das Werkchen zuerst in England verfolgt und verboten, indem es (wohl nachträglich) unter das Verbot subsumirt wird, welches der Erzbischof Warham unter dem 3. Nov. 1526 „ad inquirendum de libris N. T. in lingua vulgari“ erlassen hatte.<sup>1)</sup> Auf einer englischen Provinzialsynode von 1530 und durch Proclamation 1531 wird dann neben der „Oeconomica“ auch noch die englische Uebersetzung der „Summa“ (vgl. den ersten Art., Jahrb. für prot. Theol. 1881. S. 139) verboten, während auf der Convocation zu Canterbury 1557 dieses Urtheil wiederum die „Oeconomica“ allein trifft.<sup>2)</sup> Auch die in Italien erschienenen Verzeichnisse verbotener Bücher enthalten dieses Verbot seit dem Index Paul's IV. vom Jahre 1559, der zuerst dasselbe aufgenommen hat. Von hier aus ist, wie das Verbot der „Summa“, so auch das der „Oeconomica“ auch in die späteren spanischen Verzeichnisse verbotener Bücher übergegangen.

So haben wir denn, soweit bis jetzt das Material vorliegt, die Entstehungsgeschichte und die merkwürdigen Schicksale dieser bedeutsamen Doppelschrift kennen gelernt. Wir sehen, wie die jüngere Schwester zuerst ihren Lauf durch die Welt beginnt. Von der Verbreitung, welche sie in der mittelniederländischen Volkssprache der Zeit gefunden, legen die zahlreichen Ausgaben der „Summa“ hinlänglich Zeugniß

1) S. Wilkins, Concilia Magnae Brit. III, fol. 706.

2) Wilkins a. a. O. III, 717. 727. 737; IV, 163.

ab. Mit Bestimmtheit lassen sich bisher sechs derartige Ausgaben des XVI. Jahrhunderts nachweisen. Von ihrer Bedeutung und ihrem Einfluss auf die Verbreitung der reformatorischen Bewegung in den Niederlanden zeugt aber ebenso sehr auch der Eifer, mit welchem die „Summa“ alsbald und nachhaltig von den Gegnern der Reformation aufgesucht und vernichtet worden ist. Aber weit über die Grenzen ihres Vaterlandes hinaus hatte sich mittlerweile diese Schrift verbreitet. Von der ersten Ausgabe in französischer Sprache (1523) ist bereits eingehend gehandelt worden. Eine zweite von 1544 ist mittlerweile von mir auf der Lübecker Stadtbibliothek aufgefunden worden. Der Titel lautet etwas verschieden: La Somme | de Lescriture sainte. enseignant la | vraye foy, par laquelle som- mes iustifiez. | Et de la vertu du baptesme, selon la | doctrine de Leuägile & des Apostres. | Auec vne information, comme tous | estatz doibuent viure selon Leuangile. | Nouuellement reueuee & corrige. | 1544. Diese Ausgabe ist aus der Presse des Jean Michel in Genf hervorgegangen<sup>1)</sup> und von dem bekannten Polemiker Anthoine Marcourt besorgt worden. Der Herausgeber hat sich manche Aenderungen im Stil erlaubt und ein Register beigefügt. Im übrigen reproducirt er nur den französischen Text von 1523 und recurriert an keiner Stelle auf das Original. Ueber die Verbreitung der „Summa“ in englischer und italienischer Sprache sind ebenfalls in dem ersten Artikel Aufschlüsse gegeben worden, und hat sich auch nach diesen Seiten hin eine aussergewöhnlich grosse Verbreitung konstatiren lassen. Und wie sieht es nun mit dem hochdeutsch redenden Theile Deutschlands aus? Lässt sich dort gleichfalls eine Verbreitung der „Summa“ in entsprechender Form nachweisen?

Ich muss diese Frage vorläufig verneinen, obwohl freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass auch noch irgendwo eine hochdeutsche Bearbeitung auftauche. Aber vielleicht ist gerade hier das Vorhandensein der „Oeconomica“.

---

1) Vgl. Le Catéchisme français de Calvin publié en 1537 etc. par A. Rilliet et Th. Dufour, Genève 1878, p. CCXXIII.



also der „Summa“ im lateinischen Gewande, dem Bedürfnisse hinlänglich entgegen gekommen. Und dann lässt sich, wie ich glaube, wenigstens eine Spur nachweisen, welche die „Summa“ auch in Deutschland und in der deutschen Geschichte der Reformationszeit zurückgelassen hat. Indem ich dieser Spur nachgehe, entledge ich mich einer Verpflichtung, welche ich den Lesern des ersten Artikels gegenüber auf mich genommen habe. Dort findet sich nämlich (vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1881, S. 154) das Folgende: „Ich glaube noch wahrscheinlich machen zu können, dass die Schrift in der französischen Form in der Zeit zwischen dem Speyerer und dem Augsburger Reichstage eine merkwürdige Rolle am kaiserlichen Hofe gespielt hat.“

Nachdem ich inzwischen auf eine Anfrage des Herrn van Toorenenbergen diesem kurz angegeben, was ich mit jener Notiz habe andeuten wollen<sup>1)</sup>, ergreife ich um so lieber hier die Gelegenheit zu ausführlicherer Darlegung weil dadurch eine alte Frage beantwortet wird und auf einen bedeutungsvollen Vorgang in dem folgenschweren Jahre 1529 ein neuer Lichtstrahl fällt. —

Einem der drei Gesandten, welche die Speyerer Protestation dem Kaiser überbringen sollten, Michael von Kaden, hatte der Landgraf Philipp von Hessen ein Büchlein mitgegeben, um es dem Kaiser bei dieser Gelegenheit zu überreichen. Bei Sleidan heisst es darüber nach dem Bescheid Granvella's an die Gesandten vom 30. Oktober (Bd. II, S. 389, Frankfurt 1785): „Lantgravius dederat abituro libellum elegantior adornatum, qui doctrinae christianae summam paucis complectebatur, ut Caesari daret. Is per occasionem, cum ad sacrum iret Caesar porrigit; Caesar invicem episcops cuidam Hispano, ut quid rei esset cognosceret. Hic forte in locum incidit, ubi Christus monet apostolos, ne principatum affectent: hoc enim ipsorum non esse professionis, et gentium reges usurpare sibi talem potestatem. Eum locum autor

---

1) S. dessen Ausg. der „Oeconomica“ etc. S. LVII. Er ist der Sache nicht nachgegangen, obwohl ich ihm literarisches Material dazu angedeutet habe.

inter alia tractaverat, demonstrans, cujusmodi sit officium ministrorum ecclesiae: sed ille, cum obiter legisset, percontanti Caesari sic referebat, quasi magistratui christiano ius gladii tolleret libellus, et gentibus dumtaxat alienis a religione Christiana permitteret.“ Es wird noch beigefügt, dass der Ueberbringer deshalb noch zurückgehalten wurde, während man die beiden andern Gesandten bereits freigegeben hatte. Was das für ein Büchlein gewesen, dessen Uebergabe so üble Folgen hatte, giebt Sleidan nicht genauer an. Seinen Titel kennt er augenscheinlich nicht. Er geht überhaupt nicht über das in dem Schreiben Granvella's an die Gesandten Enthaltene hinaus. Aber soviel lässt sich schon hieraus erkennen, dass der Landgraf dem Kaiser eine compendiöse Darstellung der evangelischen Lehre zu unterbreiten wünschte, um ihm ein selbständiges Urtheil über dieselbe zu ermöglichen. Durch den Mangel der Objektivität Karl's V. gegenüber der Sache der Evangelischen überhaupt und durch das tendenziöse Dazwischentreten des spanischen Bischofs wurde die Absicht des Landgrafen vereitelt.

Wenn aber Sleidan genauere Auskunft über jene Schrift vermissen lässt, so giebt Granvella's Schreiben doch einige Fingerzeige, die bei den zahlreichen Nachforschungen, welche seit Salig nach dem „libellus eleganter adornatus“ angestellt worden sind, ihre Verwendung gefunden haben. Ehe ich darauf zurückkomme, befrage ich zunächst andere gleichzeitige Quellen.

Genauer unterrichtet waren zweifellos neben Michael von Kaden auch seine Begleiter. Allein in den betr. bei Hortleder<sup>1)</sup> und Müller<sup>2)</sup> abgedruckten Aktenstücken, worunter auch ein Schreiben Kaden's, findet sich keine Auskunft über die Schrift, auch nicht in den Briefen, welche damals der Eine der Gesandten, Ehinger, an seine Vaterstadt richtete.<sup>3)</sup> Dagegen lässt sich aus einer andern gleichzeitigen Quelle noch ein neues Merkmal behufs Bestimmung des Büchleins

1) Hortleder, Von den Ursachen d. deutschen Kriegs (1645) S. 51.

2) Müller, Historie von der Evangelischen Stände Protestation, Jena 1705, S. 211 ff.

3) Memmingen im Ref.-Zeitalter von Dobel, III, 26.

entnehmen. Es bemerkt nämlich Hubert Leodius<sup>1)</sup>, welcher damals selbst in Piacenza zugegen war und sich ein Verdienst dabei zuschreibt, wenn die Affaire dem armen Kaden nicht den Kopf gekostet, das Büchlein sei in französischer Sprache verfasst gewesen. Er bezeichnet es als „continentem quaedam Lutheranismum redolentia“ und setzt hinzu, die Spanier beklagten sich, dass man so den jungen Kaiser vom Glauben abspenstig habe machen wollen. Kaden habe das Büchlein beim Abschied dem Kaiser überreicht. Das Letztere kann ja bestehen neben der Angabe in Grauvella's Schreiben, dass es in dem Augenblick geschehen sei, wo der Kaiser zur Messe ging.

Einiges Weitere lässt sich aus zwei in den *Analecta Hassiaca*<sup>2)</sup> gedruckten Briefen entnehmen. Es schreibt nämlich der Kammersekretär Johann Nordeck unter dem 2. Juni 1529 an den Landgrafen in Sachen der Speyerer Protestation: die von Nürnberg hätten den Wunsch, dass die „Instruktion an kaiserl. Majestät“ durch François Lambert in's Französische übersetzt werde, und erbittet dazu die Vermittelung des Landgrafen; Eile sei nöthig, wenn Michael von Kaden sie noch rechtzeitig erhalten solle, um mit den anderen Gesandten auf Johannistag in Costnitz sein zu können. Nordeck fährt dann fort (a. a. O. S. 418): „Ich geb E. F. G. auch zu erkennen, das . . ich das klein Büchlein. so mir E. F. G. zugestellt, kays. Maj. zu überschicken. auch mit Sammet und Beschlagk . . hab beraitten lassen“. . . . Er setzt noch hinzu: „Michel und die Andern meinten, es ware mit dem einen Büchlein genug“ — woraus sich ergibt, dass die Absicht des Landgrafen, durch Kaden das Büchlein überreichen zu lassen, auch „den Andern“ bekannt war.<sup>3)</sup> Die *Analecta*

1) Leodii *Annales de vita Friderici II. Palatini*, l. VII, 138 (Frankfurt 1665).

2) *Analecta Hassiaca*, her. von J. Ph. Kuhnhenbecker, Coll. XII, Marburg 1742, S. 417 ff. Nordeck war nach Müller, *Historie etc.* S. 234, zu dem Rotacher Convent als Vertreter des Landgrafen beordert.

3) Ich habe den Abdruck des Briefes Nordecks mit dem Original, welches im Marburger Archiv liegt, verglichen und als zuverlässig gefunden. Der Brief des Landgrafen war nicht auffindbar.

brungen aber auch ferner einen Brief vom Landgrafen an den Kaiser, welcher sich auf die Affaire mit dem Büchlein bezieht (S. 420—422) und ein neues Merkmal angiebt. Der Landgraf schreibt nämlich, dass er „kayserl. Majest. vergangener Tage bey Michael von Kaden . . . ein erstlich in Frantzosischer Sprach gedruckt und eingebunden Büchlein . . . zugesant“. . . , betheuert vor Gott, dass er nur gute Absichten dabei gehabt und „zum höchsten bekümmert“ sei, weil der Kaiser „ob Zusendung und Ueberantwortung gemelts Büchleins ein mercklich Misfaln empfangen“ habe. Da der Kaiser dem Kaden gegenüber geäußert, er suche sich wohl nur mit dem Namen des Landgrafen zu decken, so nimmt Philipp Veranlassung zu der ausdrücklichen nochmaligen Erklärung, dass er selbst den Auftrag gegeben, „wie ich denn nit anderst waiss, dann es sey ein gerecht, gut, ernstlich Büchlein, das nymandt dan die es nit versteen oder mir sonst widerwertig sein, tadeln möge.“ Schliesslich bittet er den Kaiser, falls er wegen des Vorfalls gegen ihn oder Kaden „ainich Ungnad gefasst oder trüge“, dies gnädiglich abzustellen. Ein Datum trägt der Brief nicht. Da er aber „manu propria“ vom Landgrafen unterzeichnet ist, so kann er nicht bloß Konzept geblieben sein.

Von weiteren Notizen, welche zur Identificirung des Büchleins dienen könnten, wüsste ich nur noch eine bei Seckendorf v. J. 1529 S. XLVI (Frankfurt u. Leipzig 1692 l. II, S. 133<sup>b</sup>) begegnende namhaft zu machen, welche besagt, der von Kaden überreichte „libellus“ sei „Landgravii cura conscriptus“ gewesen. Einen Beleg bringt Seckendorf für diese Angabe nicht bei.

Es ist nun schon von Salig (Historie der Augsburgerischen Confession 1730, I. S. 138. Anm.) versucht worden, auf die Frage, um was für ein Büchlein es sich denn gehandelt habe, zu antworten. „Wenn Konjekturen frei stehen“, sagt er, „so meyne ich, dass solches Büchlein Lamberti Avenionensis „Paradoxa“ gewesen.“ Und zum Beweise beruft er sich auf zwei Stellen aus dem Titel XI dieser Schrift, in denen die Thesis aufgestellt ist, dass „*episcopi Domini et principes esse ac leges fidelibus condere nequeunt*“ (10) und

„qui non administrant verbum Dei, nihil minus quam episcopi ecclesiae Christi sunt“ (11), in deren ersterer die betr. Bibelstelle angezogen werde.

Gegen Salig's Konjektur wendet sich der Verfasser einer Notiz im Literarischen Wochenblatt 1770. S. 297. Obwohl jene Bibelstelle sich thatsächlich in den „Paradoxa“ angeführt findet, so glaubt er doch auf eine andere Schrift desselben Lambert, die er übrigens, wie er naiv eingesteht, selbst nie gesehen hat, rathen zu dürfen, nämlich dessen „Farrago omnium fere rerum theologicarum“. Dieselbe enthält aber jene Bibelstelle gar nicht. Und wenn schon mit Bezug auf die Konjektur Salig's von Rommel<sup>1)</sup> mit Recht bemerkt worden ist, eine solche aus 158 Einzelsätzen bestehende trockene Zusammenstellung wie die „Paradoxa“, die noch dazu für einen ganz speciellen Zweck, nämlich zum Gebrauch bei der Homberger Synode, angelegt worden, passe nicht zu dem Zwecke, den der Landgraf bei der gewünschten kaiserlichen Lektüre im Auge gehabt — so gilt dies in noch viel höherem Maasse von der „Farrago“, die aus nicht weniger als 385 solcher einzelnen Sätze besteht. Ausserdem ist zu bemerken, dass unser Büchlein nach der übereinstimmenden Angabe von Leodius und dem Landgrafen selber ein französisches war, wodurch die Möglichkeit, es mit den „Paradoxa“ oder der „Farrago“ zu identificiren, so gut wie abgeschnitten wird, da es unmöglich sein dürfte, eine damalige französische Ausgabe von einer dieser beiden Schriften nachzuweisen.<sup>2)</sup> Somit sind auch jene Konjekturen nicht geeignet, die bestimmte Auskunft zu geben, welche Sleidan offenbar nicht geben konnte und welche auch Leodius, sowie die Gesandten selber zu geben unterlassen haben.

Als verbürgte Merkmale des Büchleins liegen uns nun die folgenden vor. Es war gedruckt, und zwar wie der

1) Rommel, Philipp d. Grossm., II, S. 215.

2) Prof. Herminjard hat schon in der *Correspondance des Réform.* I, n. 70 bemerkt: *Nous ne connaissons aucun auteur qui atteste l'existence actuelle d'ouvrages français de François Lambert*. Privatim hat er mir gegenüber im Nov. 1881 dies noch besonders bezüglich der beiden obigen Schriften bestätigt.



Landgraf schreibt, „erstlich“ gedruckt — es war in französischer Sprache verfasst — es enthielt evangelische Lehren und war nach des Landgrafen Urtheil „gerecht, gut, ernstlich“ — es ist vor dem 2. Juni, und zwar schon einige Zeit vorher, da es an diesem Tage bereits eingebunden vorliegt, vom Landgrafen dem Joh. von Nordeck zugestellt worden. Dass es, wie Seckendorf will, auf des Landgrafen Befehl verfasst worden sei, findet sich nirgendwo bestätigt. War doch der Landgraf, als des Französischen unkundig, nicht einmal ganz genau über den Inhalt orientirt, wie er dies wenigstens dem Kaiser gegenüber als Entschuldigung anführte, als der ihn auf dem Augsburger Reichstag nochmals deshalb zur Rede stellen lies.<sup>1)</sup>

Ich glaube nun, dass wir das vielbesprochene Büchlein in unserer „Summa der Heiligen Schrift“, genauer in der französischen Ausgabe<sup>2)</sup> derselben (*La Summe de l'Escripture sainte*) vor uns haben. Dass die äusseren Merkmale stimmen, springt sofort in's Auge: wie jenes ist es ein „libellus“ (die französische Ausgabe zählt 138 Blätter in kl. 8<sup>o</sup>), der „erstlich“ gedruckt ist — welches Letztere ja auch in dem Falle passen würde, wenn zwischen 1523 und 1529 keine weitere Ausgabe erfolgt wäre, was immerhin als Möglichkeit offen bleibt. Und der Inhalt entspricht in ganz vorzüglicher Weise den Absichten des Landgrafen. Die „Summa“ bietet in der That eine kurze, nicht durch Polemik den Gegner von vornherein abstossende, zur Orientirung über die evangelischen Lehren sehr geeignete Darstellung.

Freilich — die Bibelstelle, auf welche Granvella hinweist (Matth. 20, 25), findet sich in der „Summa“ nicht citirt, auch nicht in ihrer französischen Ausgabe von 1523. Wohl aber finden sich dort längere Ausführungen — und zwar in Kap. 26, von dem schon nachgewiesen wurde, dass es zum grössten Theile aus Luther's Schrift „Von weltlicher Oberheit“ entlehnt ist —, welche geeignet sein mochten.

1) Vgl. Cyprian, *Historie der Augsb. Confession*, Gotha 1730, S. 262.

2) Vgl. meine Ausgabe, Leipzig 1880, S. XIV ff. Ein Facsimile des Titels der französischen Ausgabe von 1523 findet sich ebd. S. XLIII.

dem böswilligen Bericht des spanischen Bischofs als Anlass zu dienen. So u. a. die folgende Stelle auf Bl. 116<sup>b</sup> und 117<sup>a</sup> der Baseler Ausgabe 1523: „Ceulx donques qui sont fermes en la foy et en lamour de Dieu, nont de faire du glaive de justice ne du bras seculier. Et se tout le monde estoit vray chrestien (cest a dire vray fidele) il ne seroit nul besoiing de gouuerneur, roy, seigneur, glaive ne iusticiers.... Sainet Paul dit: Au iuste nest mise aulcune loy mais aux iniustes: cest a dire, a ceulx qui ne sont point encore chrestiens.“ Diese Eine Stelle würde schon hingereicht haben, um das freilich falsche Urtheil äusserlich zu begründen: das Büchlein lehre, eine christliche Obrigkeit führe das Schwert nicht mit Recht. Wenn nun diese unberechtigte Folgerung aus gewissen Ausführungen des Büchleins für den spanischen Bischof das Mittel war, das Büchlein selbst bei dem Kaiser zu diskreditiren, so rückt gerade die ihr zum Vorwand dienende Ausführung in den Mittelpunkt des Interesses. Und da wird es denn dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, dass zwischen der Folgerung auf der einen und der Bibelstelle, auf deren Verwerthung durch den Verfasser des Büchleins eben die Folgerung beruht, auf der andern Seite eine schwer zu beseitigende Kluft besteht. Welcher exegetischen Halsbrecherei müsste es bedürfen, um aus Matth. 20, 25, wo die Christen zur Demuth ermahnt werden und vom Schwert der Gerechtigkeit gar keine Rede ist, den Schluss zu ziehen, dass „magistratui christiano jus gladii tolleret libellus et gentibus dumtaxat alienis a religione christiana permitteret“! Soviel ist sicher, dass auch zu der tendenziösen Darlegung des Bischofs nur eine solche Ausführung hat Anlass geben können, welche in der Weise Luther's solche Stellen wie Röm. 12, 19; 1. Petr. 2, 20; 1. Tim. 1, 9; Rom. 13, 3 f. auslegte und verwerthete. Und diese Stellen sind sämmtlich in der „Summe“ citirt.

Ich lasse es dahin gestellt, wie die hier offenkundig zu Tage tretende Verwechslung auf Seiten Granvella's entstanden ist. Es ist noch ein Zeuge im Interesse unseres Büchleins zu vernehmen. Ich meine den Chronisten Wigand Lauze, dessen „Leben und Thaten des Durchl. Fürsten Philippi

Magnanimi“ (in der Zeitschrift für hess. Geschichte und Landeskunde 1841, S. 171) über das Büchlein eine Auskunft giebt, die bisher übersehen worden ist. Diese Auskunft lautet: „Der Landgrave gab dem Michael von Kaden ein fein Buch mit, darinnen die fürnemesten punkt der gantzen Heiligen Geschrift begriffen stunden, das selbige dem Kayser zu bequemer Zeit zu übergeben.“ Es scheint mir, dass diese Auskunft genügt, um die Frage in unserm Sinne zu entscheiden — was Lauze als Inhalt des „Büchleins“ angiebt, das ist offenbar eine Umschreibung des Titels: „La Summe de l'Escripture Sainte“. Die Auskunft, welche dieser wackere Chronist giebt, ist um so schätzenswerther, weil es trotz angestrongter Nachforschungen nicht hat gelingen wollen, den Bericht, welchen zweifelsohne jener Kaden selbst an den Landgrafen betreffs der Uebergabe des Büchleins erstattet hat, im Marburger Archiv aufzufinden, und da auch desfallsige Nachforschungen an anderer Stelle fruchtlos geblieben sind.

Im Februar 1882.

# Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln,<sup>1)</sup>

untersucht von

**Lic. Fritz Barth,**

Pfarrer in Reitnau (Ct. Aargau).

Tertullians Aeusserungen über die Anfänge der christlichen Kirche tragen eine Eigenschaft an sich, welche die Untersuchung derselben sowohl erschwert als empfiehlt: sie sind sämmtlich gelegentliche Aeusserungen. Erschwerend ist dies nicht nur deshalb, weil wir genöthigt sind, aus weit zerstreuten Bemerkungen des Schriftstellers ein Bild seiner Gesamtanschauung herzustellen, sondern vornehmlich darum, weil man sich gerade bei Tertullian oft fragen muss, ob jede beiläufige Bemerkung seiner eilfertigen Feder ernst genommen sein will, und ob nicht seine rauflustige Dialektik ihn oft weit über das hinausführt, was er eigentlich zu behaupten im Sinne hat. Tertullian hat ja von Alters her vielleicht mehr als irgend ein anderer Schriftsteller das Schicksal gehabt, von den meisten seiner Leser nur als Fundgrube für einzelne Antiquitäten, Curiosa, Stich- und Schlagworte ausgebeutet und wegen der spitzen Form der letzteren mit grossem Geräusch getadelt zu werden, worüber die Erforschung seiner tief sinnigen Hauptgedanken sehr zu kurz gekommen ist. Allein die Möglichkeit solcher unrichtigen Auffassung im Einzelnen zugegeben, hat doch gerade diese Beiläufigkeit seiner Aeusserungen über das Urchristenthum für die Forschung auch etwas sehr einladendes. Tertullian erweckt nämlich oft gerade da, wo er ex professo und am eifrigsten sich über einen Gegenstand verbreitet, den dringen-

---

1) Eingesandt im Juli 1881.

den Verdacht, er mache deshalb so viele Worte, weil er sich selber die Haltbarkeit seiner Aufstellungen erst einreden müsse.<sup>1)</sup> Wo er dagegen nur gelegentlich ein Wort fallen lässt, da blicken wir viel eher in dasjenige hinein, was ihm für selbstverständlich und ohne weiteren Beweis vorauszusetzen galt, und wir lernen daraus viel sicherer seine eigentliche, zu Grunde liegende Denkweise und Anschauung kennen.

Tertullian<sup>2)</sup> definirt die ursprüngliche Aufgabe der Apostel folgendermaassen: „Apostolis nullum aliud negotium fuit, duntaxat apud Israëlem, quam veteris testamenti resignandi et novi consignandi et potius jam Dei in Christo contionandi“ (de resurrectione carnis 39). Wir haben uns somit vor Allem klar zu machen, wie er jenes Grundproblem auffasst, welches neben der Ausbreitung des Christenthums die apostolische Zeit beschäftigt hat, nämlich das Verhältniss des Gesetzes zum Evangelium, des alten Bundes zum neuen. Tertullian kommt oft auf dasselbe zu sprechen, und zwar ist er bestrebt, überall den Zusammenhang und die Uebereinstimmung beider hervorzuheben, die Unterschiede dagegen möglichst zu verringern und zu verdecken. Er betont besonders Marcion gegenüber<sup>3)</sup> unermüdlich die Einheit der Gottesoffenbarung im alten und neuen Bund<sup>4)</sup> und die Einheit des Geistes, von welchem das a. T. wie das n. T. eingegeben sei<sup>5)</sup>, und diese consonantia propheticarum et dominicarum pronuntiationum (adversus Marcionem IV, 39) oder evangelii legisque pax

1) Das merkwürdigste Beispiel dieses mit Schmähungen wider die Gegner verdeckten bösen Gewissens ist die Schrift de jejuniis. Je größer, je unüberzeugter.

2) Ich citire nach der Oehler'schen Ausgabe (1853) in drei Bänden. Der dritte Band enthält Abhandlungen über Tertullian.

3) Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis.. (Antitheses) conantur discordiam evangelii cum lege committere. Adv. Marc. I, 19.

4) Ut opinor, unius et ejusdem dei utraque pronuntiatio et dispositio est. De exhort. cast. 6. — Ejusdem erit modum figere qui modum aliquando diffuderat; is colliget qui sparsit, is caedet silvam qui plantavit, is metet segetem qui seminavit. Adv. Marc. I, 29.

5) ... apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina, tum et illa Genesis digesta est. De orat. 22.



(adv. Marc. I, 19) ist ihm so wichtig, dass er sie nach seiner Weise bis zur völligen Identificirung steigert.<sup>1)</sup> Uebereinstimmungen alttestamentlicher und neutestamentlicher Lehren sucht er z. B. im ganzen IV. Buch gegen Marcion auf, und mit Vorliebe erwähnt er auch einzelne übereinstimmende Bräuche, z. B. die Salbung und Handauflegung<sup>2)</sup> und die einmalige Ehe der Priester.<sup>3)</sup> Er rühmt es unter den Eigenschaften der römischen Musterkirche: „legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet; inde potat fidem“ (de praescriptione haeticorum 36), und in jeder seiner Beweisführungen hält er darauf, das Wort Gottes in seinen beiden Haupttheilen (sermonem divinum bis acutum duobus testamentis legis et evangelii adv. Marc. III, 14) zum Zeugniß zuzulassen<sup>4)</sup>; denn a. T. und n. T. zusammen machen ihm erst die volle göttliche Schriftautorität aus.<sup>5)</sup> Unterschiede

1) Et prophetiae vox erant domini. De resurr. c. 22. — Esaias jam tum apostolus. Adv. Marc. II, 2. — Tam enim apostolus Moyses quam et apostoli prophetae. Aequanda erit auctoritas utriusque officii, ab uno eodemque domino apostolorum et prophetarum. Adv. Marc. IV, 24.

2) Exinde egressi de lavaero perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant. De bapt. 7. — Dehinc manus imponitur... Sed est hoc quoque de veteri sacramento, quo nepotes suos ex Joseph, Ephrem et Manasse, Jacob capitibus impositis et intermutatis manibus benedixit. De bapt. 8.

3) Cur autem de pristinis exemplis non ea potius agnoscamus quae cum posterioribus communicant de disciplina et formam vetustatis ad novitatem transmittunt?... Cautum in Levitico: Sacerdotes mei non plus nubent... Inde igitur apud nos plenius atque instructius praescribitur unius matrimonii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. De exhort. cast. 7; vgl. de monogam. 7.

4) Als Montanist führt er de exhort. cast. 10 zur Empfehlung der Ehelosigkeit vollständig an: prophetica vox veteris testamenti (Levit. 11, 44 ff.), apostolus (Röm. 8, 6), sancta prophetis Prisca.

5) Nullus sermo divinus nisi dei unius, quo prophetae, quo apostoli, quo ipse Christus intonuit. De anima 28. Es sind dies dieselben Organe, welchen die göttliche Wundermacht vorbehalten ist: in resurrectionis exemplis... dei virtus sive per prophetas sive per Christum sive per apostolos in corpora animas repraesentat. De anima 57. Vgl. ferner: Prophetis et apostolis usque adhuc latuit

zwischen beiden anerkennt er zwar;<sup>1)</sup> aber bloss scheinbar verwendet er zu ihrer Bezeichnung manchmal die alten paulinischen Ausdrücke, so z. B., wenn er das Evangelium als die Freiheit im Gegensatz zur Knechtschaft bestimmt de idololatria 18,<sup>2)</sup> wo aber die paulinische Freiheit vom Gesetz in die Freiheit von der Welt umgesetzt ist, und de pudicitia 20,<sup>3)</sup> wo die Freiheit lediglich zur Rechtfertigung verschärfter Gesetzesstrenge angeführt wird; — oder als die Gnade im Gegensatz zum Gesetz,<sup>4)</sup> welche Ausdrucksweise ihm aber eine gänzlich unausgenützte biblische Formel bleibt; — oder als das geistliche Wesen im Gegensatz zum fleischlichen,<sup>5)</sup> was aber wenig mehr besagen will als das Innerliche im

---

(materia coequalis deo), puto et Christo. Adv. Hermog. 8. — Ut igitur in domino nugas secundum legem et apostolum. De monog. 11. — Quis denique patriarches, quis prophetae, quis levites aut sacerdos aut archon, quis vel postea apostolus aut evangelizator aut episcopus invenitur coronatus? De cor. 9.

1) Confiteor alium ordinem decucurrisse in veteri dispositione apud creatorem, alium in nova apud Christum. Non nego distare documenta eloquii, praecepta virtutis, legis disciplinas, dum tamen tota diversitas in unum et eundem deum competat. Adv. Marc. IV, 1. Et nos limitem quendam agnoscimus Joannem constitutum inter vetera et nova, ad quem desineret Judaismus et a quo inciperet Christianismus. Adv. Marc. IV, 34.

2) Jam nunc qui de Joseph et Daniel argumentaris, scito, non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. Nam illi etiam condicione servi erant; tu vero nullius servus, in quantum solius Christi, qui te etiam captivitate saeculi liberavit, ex forma dominica agere debebis. Vgl. die Ausdrücke libertas in Christo de pud. 6; Christianismi generositas, .. Judaismi servitus legalis adv. Marc. V, 4.

3) Nondum caro a Christo manumissa, cui servabatur, impune contaminabatur; ita jam manumissa non habet veniam.

4) Cum gratiam legi superduceret ... De pat. 6. — Legem adversus gratiam impie asseris. De resurr. c. 57. — Jesus Christus secundum populum ... introducturus erat in terram promissionis, ... idque non per Moysen, id est non per legis disciplinam, sed per Jesum, per evangelii gratiam provenire habebat. Adv. Marc. III, 16. — Evangelium Christi a lege evocare debebat ad gratiam, non a creatore ad alium deum. Adv. Marc. V, 2.

5) Omnia de carnalibus in spiritualia renovavit nova dei gratia superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis. De orat. 1.

Unterschied vom Aeusserlichen.<sup>1)</sup> Wenn Tertullian daher an einigen Orten geradezu sagt, das a. T. sei in Christo begraben (de jejuniis 14) oder aufgehoben (adv. Marc. V, 3: *destrui autem lex habuit...*), wenn er adv. Marc. V, 2 bei Anlass des Galaterbriefs erklärt: „Wir anerkennen (*am-plectimur*) jene ganze Abschaffung (*abolitio*) des alten Gesetzes, als die da selber von einer Verfügung des Schöpfers her stammt; ... es zeugt also auch in diesem Briefe die Aufhebung (*destructio*) des Gesetzes und Auferbauung des Evangeliums für mich“, so ist dies sehr mit Vorsicht aufzunehmen. Wie weit er in Wirklichkeit von der Anschauung des Paulus entfernt ist, zeigt de oratione 1: „*Quicquid retro fuerat, aut demutatum est ut circumcisio, aut suppletum ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa*“. Also ein Theil des a. T. ist allerdings abgeändert, d. h. in seiner bisherigen Form aufgehoben, nämlich die *onera legis*,<sup>2)</sup> *legis obligamenta et onera* (adv. Marc. III, 22), *operum juga* (de pud. 6), *difficultates legis* (adv. Marc. V, 3), worunter Tertullian das Ceremonialgesetz und besonders die Beschneidung versteht. Diese „Lasten“ hat Gott seinerzeit nur um der Herzenshärte des Volkes willen ihm als Zuchtmittel (und Typen des künftigen, s. S. 716) auferlegt;<sup>3)</sup> nun, da sie diesem Zwecke gedient haben, hat Gott den alttestamentlichen Zu-

1) Vgl. de bapt. 5 *corporalis — spiritalis — carnalia — spiritalia*.

2) *Plane et nos sic dicimus decessisse legem, ut onera quidem ejus, secundum sententiam apostolorum, quae nec patres sustinere valuerant, concesserint ... de monog. 7; vgl. de pud. 6; legis laciniosa, onera adv. Marc. IV, 1; vgl. adv. Marc. V, 7.*

3) *Post duritiam populi duritia legis edomitam justitia jam non genus sed personas judicat. Adv. Marc. II, 15. — Quam legem non duritia promulgavit auctoris, sed ratio summae benignitatis, populi potius duritiam edomantis et rudem obsequio fidem operosis officiis dedolantis. Adv. Marc. II, 19. — Nec mirum erat diversitas temporalis, si postea deus mitior pro rebus edomitae, qui retro austerior pro indomitae. Adv. Marc. II, 29. — Agnoscam igitur et in hoc ... deum meum zeloten, qui res suas arbustiores in primordiis bona, ut rationali, aemulatione maturitatis praecuraverit suo jure. Adv. Marc. II, 29.*

stand vor dem Gesetz wieder hergestellt.<sup>1)</sup> Als Unbeschnittener und Mann Eines Weibes wurde Abraham der Vater der Gläubigen, die nun auch in beidem wie er sein sollen,<sup>2)</sup> und 1. Cor. 10, 25 stellt Paulus nur die ursprüngliche Erlaubniss Gottes an Noah wieder her.<sup>3)</sup> Das übrige Gesetz dagegen (die Moralegebote des a. T.) bleibt in Kraft; ja, es hat im n. T. noch eine Vermehrung erhalten<sup>4)</sup>

1) In Christo omnia revocantur ad initium, ut et fides reversa sit a circumcisione ad integritatem carnis illius, sicut ab initio fuit, et libertas ciborum et sanguinis solius abstinencia, sicut ab initio fuit, et matrimonii individuitas, sicut ab initio fuit, et repudii cohibitio, quod ab initio non fuit, et postremo totus homo in paradisum revocatur, ubi ab initio fuit. De monog. 5; vgl. de monog. 13 über Röm. 7, 2—6, und de monog. 14: Christus abstulit quod Moyses praecepit, quia ab initio non fuit sic. Hieraus ergiebt sich für Tertullian als etwas selbstverständliches die Verurtheilung der Ebioniten, welche er als observatores et defensores circumcisionis et legis kurzweg mit den be-  
thörten Galatern zusammenstellt und mit einem mythischen Stifter „Hebion“ beschenkt (de praescr. 33; de carne Christi 14. 18. 24; de virg. vel. 6).

2) Quodsi postea (Abraham) in utrumque mutatus est, et in digamiam per ancillae concubinatum et in circumcisionem per testamenti signaculum, non potes illum patrem agnoscere, nisi tunc, cum deo credidit, siquidem secundum fidem filius ejus es, non secundum carnem . . . Si rejicis circumcisu[m], ergo recusabis et digamum. Duas dispositiones ejus binis inter se modis diversas miscere non poteris. De monog. 6.

3) Magnum argumentum dei alterius permissio omnium obsoniorum adversus legem. Quasi non et ipsi confiteamur legis onera dimissa, sed ab eo, qui imposuit, qui novationem repromisit. Ita et cibos qui abstulit, reddidit, quod et a primordio praestitit. Adv. Marc. V, 7; cf. V, 19.

4) Quae ad justitiam spectant, non tantum reservata permanent, verum et ampliata . . . Si justitia, utique et pudicitia. De monog. 7. — Christo servabatur, sicut in ceteris, ita in isto quoque legis plenitudo. De exhort. cast. 7. — Manet lex tota pietatis, sanctitatis, humanitatis, veritatis, castitatis, justitiae, misericordiae, benevolentiae, pudicitiae . . . Sic et apostolus: . . . Legem ergo evacuamus per fidem? Absit, sed legem sistimus, scilicet in his quae et nunc novo testamento interdicta etiam cumulatione praecepto prohibentur. De pud. 6. — Resciditne Christus priora praecepta, . . . an et illa servavit et quod deerat adjecit? Adv. Marc. IV, 36; vgl. IV, 17.

gemäss dem Worte Jesu Matth. 5, 20.<sup>1)</sup> Das Evangelium ist daher die *lex ampliata atque suppleta* (de orat. 22), das *supplementum instrumenti veteris* (adversus Hermogenem 20), und weil Jesus z. B. die Worte Luc. 6, 29 dem Gesetz des Schöpfers als *supplementa consentanea* beigefügt hat (adv. Marc. IV, 16; vgl. V, 14), heisst er selber *supplementum legis et prophetarum* (adv. Marc. IV, 2). Die erwähnte Vermehrung betrifft aber wesentlich die Verbote des a. T., indem jetzt ausser den bösen Thaten auch die bösen Gesinnungen untersagt sind.<sup>2)</sup> Daher ist jetzt manches Gott missfällig, was er im alten Bunde geduldet hat, um dem neuen die ganze Vollkommenheit vorzubehalten,<sup>3)</sup> so die Rach-

1) Ut scilicet redundare possit justitia nostra super scribarum et pharisaeorum justitiam. De monog. 7. — Quomodo abundabit justitia nostra super scribas et pharisaeos, ut dominus praescripsit, nisi abundantiam adversariae ejus, id est injustitiae, perspexerimus? De idol. 2.

2) Denique dominus quemadmodum se adjectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta, cum adulterum non eum solum definit, qui cominus in alienum matrimonium cecidisset, verum etiam illum, qui aspectus concupiscentia contaminasset? De paen. 3; vgl. de cultu feminarum II, 2. — Quaere, an salva sit lex non moechandi, cui accessit nec concupiscendi... Frustra lex suprastructa est, origines quoque delictorum, id est concupiscentias et voluntates non minus quam facta condemnans, si ideo hodie concedetur moechiae venia, quia et aliquando concessa est. De pud. 6.

3) Necessarium fuit instituere quae postea aut amputari aut temperari mererentur. Superventura enim lex erat. Oportebat enim legis adimplendae causas praecurrerisse. Item mox legi succedere habebat dei sermo... Igitur per licentiam tunc passivam materiae subsequentium emendationum praeministrabantur, quas dominus evangelio suo, dehinc apostolus in extremitatibus saeculi aut excidit redundantes aut composuit inconditas. Ad uxorem I, 2. — Nunc vero sub extremitatibus temporum compressit quod emiserat et revocavit quod indulserat, non sine ratione prorogationis in primordio et repastinationis in ultimo. Semper initia laxantur. Propterea silvam quis instituit et crescere sinit, ut tempore suo caedat. Silva erat vetus dispositio, quae ab evangelio novo deputatur, in quo et securis ad radices posita. De exhort. cast. 6. — Non tamen ut accusanda caeditur silva, nec ut damnanda secatur seges, sed ut tempori suo parens. Sic et connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem. Adv. Marc. I, 29.



sucht,<sup>1)</sup> das Gebet um Unglück der Feinde<sup>2)</sup> und um bloss irdische Durchhilfe,<sup>3)</sup> da der Christ das Irdische überhaupt gering achten soll<sup>4)</sup>; dann besonders die Ehescheidung<sup>5)</sup> und die simultane oder successive Polygamie<sup>6)</sup> mit Einschluss der Leviratsehe (de monogamia 7). Die letztere war nur berechtigt behufs rascher Vermehrung der Menschheit (Gen. 1, 28, was durch 1. Cor. 7, 29 aufgehoben ist), ferner weil nach dem Gesetz der Väter Sünden an den Kindern mussten heimgesucht werden können, und endlich weil die Kinderlosigkeit in Israel eine Schmach war.<sup>7)</sup> Neben dieser behaupteten Vermehrung des Gesetzes führt Tertullian

1) *Olim et oculum pro oculo et dentem pro dente repetebant, et malum malo fenerabant..... Jam nec verbo quidem lacessere nec fatue quidem dicere sine iudicii periculo licet. Prohibita ira, restricti animi, compressa petulantia manus, exemptum linguae venenum. De patientia 6. — Sic et Oculum pro oculo et Dentem pro dente jam senuit ex quo juvenuit Malum pro malo nemo reddat. De exhort. cast. 6; vgl. de orat. 7.*

2) *De oratione 29.*

3) *Vetus quidem oratio et ab ignibus et a bestiis et ab inedia liberabat, et tamen non a Christo acceperat formam. Ceterum quanto amplius operatur oratio Christiana: .....patientes et sentientes et dolentes sufferentia instruit, virtute ampliat gratiam. De or. 29.*

4) *Castigando et castrando, ut ita dixerim, saeculo erudimur a deo. De cultu fem. II, 9.*

5) *De monog. 14.*

6) *Sane apud veteres nostros ipsosque patriarchas non modo nubere, sed etiam plurifariam matrimoniis uti fas fuit. Erant et concubinae. Ad uxorem I, 2. — Nubendi jam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paraclito auctore defendit unum in fide matrimonium praescribens. Adv. Marc. I, 29. — Tum quidem in primordio sementem generis emisit indultis conjugiorum habenis, donec mundus repleretur (vgl. de mon. 7), donec novae disciplinae materia proficeret. De exhort. cast. 6. — Neque in evangelio neque in ipsius Pauli epistolis ex praecepto dei invenias permissam matrimonii iterationem. Unde unum habendum confirmatur, quia quod a domino permissum non invenitur, id agnoscitur interdictum. De exhort. cast. 4.*

7) Ein Analogon dieser erst im neuen Bunde verbotenen Dinge ist auf dem Gebiet der Heidenwelt die Astrologie und Magie, welche bis zur Zeit der Weisen aus Morgenland gestattet war, de idol. 9.

den entgegengesetzten biblischen Gedanken der Vereinfachung desselben wohl auch an,<sup>1)</sup> giebt ihm aber keine weitere Folge. — Nach alledem bilden Gesetz und Evangelium keinen Gegensatz (adv. Marc. IV, 11: aliud, non alienum; diversum, non contrarium); vielmehr verhalten sie sich zu einander wie die Wurzel zum Gewächs,<sup>2)</sup> wie der Same zur Frucht,<sup>3)</sup> wie die Kindheit zum Jünglingsalter<sup>4)</sup>: das Spätere ist lediglich das Frühere in anderer Form, daher das Evangelium im Unterschied von der prima lex Dei (de pud. 5), der vetus lex (de pud. 12), pristina lex (de mon. 7), Judaica lex (de praescr. 40), lex Moysi (de praescr. 42) das neue Gesetz<sup>5)</sup> oder auch unser Gesetz heisst.<sup>6)</sup> Ganz unbefangen stellt Tertullian das Christenthum unter die Kategorie des Gesetzes<sup>7)</sup> und redet daher von Genug-

1) Compendiatum (Jes. 10, 23) est enim novum testamentum. Adv. Marc. IV, 1. — Lex creatoris ab adversario (Paulo) probata est, nec dispendium, sed compendium ab eo consecuta est, redacta summa in unum jam praeceptum (Gal. 5, 14). Adv. Marc. V, 4; vgl. V, 14. — Die Vereinfachung des Gebets durch Christus: de orat. 1.

2) Sustineant evangelia paulisper, dum radicem eorum ex primo legem. Scorp. 2.

3) Sic concedimus separationem istam (legis et evangelii) per reformationem, per amplitudinem, per profectum, sicut fructus separatur a semine, cum sit fructus ex semine. Adv. Marc. IV, 11.

4) Justitia . . . per legem et prophetas promovit in infantiam, dehinc per evangelium offerbuit in juventutem. De virgin. vel. 1.

5) (Christum) exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum. De praescr. 13. — Nova lex abstulit repudium. De monog. 14. — Haec erit via novae legis, evangelium. Adv. Marc. III, 21. — (Nationes) per novam legem evangelii et novum sermonem apostolorum judicantur et traducuntur apud semetipsas de pristino errore. Adv. Marc. IV, 1.

6) Nunc ad legem proprie nostram, id est ad evangelium conversi qualibus excipimur exemplis? De monog. 8.

7) Fides in regula posita est, habet legem et salutem de observatione legis. De praescr. 14. — Oportet ergo omni tempore et omni loco memores legis incedere, paratas et instructas ad omnem dei mentionem. De virg. vel. 17. — Nec potest jam (fides esse) sine sua lege. Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta: Matth. 28, 19. Huic legi collata definitio illa: Joh. 3, 5. De bapt. 13. — Lex fidei de virg. vel. 1.

thuung, die Gott durch die Busse geleistet werde (de paenitentia 5; de pud. 13; de jej. 3), so gut wie von Verdiensten, die in der Ewigkeit je nach ihrer Stufe belohnt werden.<sup>1)</sup> — Wie Tertullian aber damit auf der einen Seite das a. T. ins neue hineinträgt, so auf der andern Seite das neue ins a. T. Das letztere enthält ihm bereits sowohl die Glaubenslehren (fides de orat. 1) als die Geschichten des neuen Bundes, allerdings in unvollkommener, nur dunkel andeutender Form.<sup>2)</sup> In ersterer Hinsicht wird die Lehre von Gott hervorgehoben, dessen Offenbarung als Vater, Sohn und Geist im a. T. zwar noch nicht klar zu Tage liegt,<sup>3)</sup> aber doch für den aufmerksamen Leser zu entdecken ist<sup>4)</sup>; ferner die Lehre vom Heil: dasselbe ist zwar erst seit Christus an Glauben und Taufe gebunden<sup>5)</sup>; aber auch die Taufe ist im a. T. schon angedeutet.<sup>6)</sup> Wichtiger aber ist die eigentliche Prophetie des alten Bundes, welche im neuen erfüllt ist, d. h. die alttestamentliche Vorausdarstellung neutestamentlicher Ereignisse und Zustände. Dieselbe be-

---

1) Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum? Scorp. 6. — Ordo meritorum 1. Cor. 15, 23. De resurr. c. 48. 50. 52.

2) Vgl. die Benennung: obscuritatis propheticae instrumentum adv. Marc. IV, 25.

3) Nomen dei patris nemini proditum fuerat. Etiam qui de ipso interrogaverat Moyses, aliud quidem nomen audierat. Nobis revelatum est in filio; jam enim filius novum patris nomen est. De orat. 3. — Judaicae fidei ista res, sic unum deum credere, ut filium adnumerare ei nolis et post filium spiritum. Quid enim erit inter nos et illos nisi differentia ista? Quod opus evangelii, quae est substantia novi testamenti, . . . si non exinde pater et filius et spiritus, tres crediti, unum deum sistant? Sic deus voluit novare sacramentum, . . . ut coram jam deus in suis propriis nominibus et personis cognosceretur. Adv. Prax. 31.

4) Adv. Prax. durchgängig.

5) Fuerit salus retro per fidem nudam ante domini passionem et resurrectionem. At ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque ejus, addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quodammodo fidei, quae retro erat nuda . . . Itaque omnes exinde credentes tinguebantur. De bapt. 13.

6) De bapt. 8. 9; vgl. 5.

steht theilweise in typischen Gesetzesvorschriften,<sup>1)</sup> welche nun erst im Christenthum ihre wahre Vollziehung finden; dahin gehört die Beschneidung am Fleisch, welche nun durch die geistliche ersetzt ist,<sup>2)</sup> das Priesterthum<sup>3)</sup> und Opferwesen, an dessen Stelle das Gebetsopfer getreten ist,<sup>4)</sup> und der gesammte Tempelkultus, welcher nun bei den Christen innerliche Wirklichkeit erlangt hat.<sup>5)</sup> Einen andern Theil der Prophetie bilden nach dem Grundsatz: „*figurae nostrae fuerunt, apostolo auctore (1. Cor. 10, 6), quae scripta sunt*“<sup>6)</sup> die typischen Geschichten des a. T., deren buchstäbliche Bedeutung (als Vorbilder u. dgl.) jetzt dahingefallen ist. So ist Abrahams Doppelhebe ein Typus der Synagoge und Kirche (ad uxorem I, 2), darf aber nicht etwa zur Rechtfertigung der Polygamie angeführt werden.<sup>7)</sup> Am meisten solcher Typen findet Tertullian im a. T. natürlich für die Person Christi (mit Berufung auf Paulus Gal. 4, 24 und Eph. 5, 32) adv. Marc. III, 5 f.: Isaaks Opferung, Josephs Leiden, Moses Gebet gegen die Amalekiter, die eiserne Schlange (a. a. O. III, 18), die zwei Böcke am grossen Versöhnungstage (a. a. O. III, 7), Josuas Name und Aufgabe (a. a. O. III, 16), der Hohepriester Josua Sach. 3 (a. a. O.

---

1) Ut nihil de arcanis attingam significantiis legis, spiritalis scilicet et propheticae et in omnibus paene argumentis figuratae. Adv. Marc. II, 19.

2) Legi succedere habebat dei sermo circumcisionem inducens spiritalem. Ad uxorem I, 2. — Nos sumus circumcisio omnium spiritalis et carnalis. Nam et in spiritu et carne saecularia circumcidimus. De cultu fem. II, 9.

3) Nos sumus veri adoratores et veri sacerdotes, qui spiritu orantes spiritu sacrificamus orationem hostiam dei propriam et acceptabilem. De orat. 28. — Nonne et laici sacerdotes sumus? De exh. cast. 7.

4) (Oratio) est enim hostia spiritalis quae pristina sacrificia delevit. De orat. 28; vgl. de exhort. cast. 11.

5) Nos sumus et templa dei et altaria et luminaria et vasa. De cor. 9.

6) De resurr. c. 58.

7) Aliud sunt figurae, aliud formae. Aliud imagines, aliud definitiones. Imagines transeunt adimpletae, definitiones permanent adimplendae. Imagines prophetant, definitiones gubernant. De mon. 6.

III, 7), — Alles deutete auf Jesus hin. Noch häufiger endlich beruft sich Tertullian auf die eigentlichen Weissagungen der Propheten, durch welche Gott seinen Sohn im Voraus angekündigt habe. Er verwendet vielen Scharfsinn darauf, die Uebereinstimmung derselben mit den neutestamentlichen Berichten aufzuzeigen. Die Marcioniten pflegten einzuwenden: wenn das Leben Jesu den prophetischen Schilderungen so ganz entsprochen hat, warum haben denn gerade die Juden, an welche dieselben ursprünglich gerichtet waren, ihn verwerfen können (adv. Marc. III, 6)? Tertullian erwidert: diese Blindheit des erwählten Volkes entspricht selber den alttestamentlichen Weissagungen.<sup>1)</sup> Sie war längst von Gott vorausgesehen; denn Israel hatte sich nie anders gegen ihn benommen. „Die Juden“, sagt Tertullian (Apologeticus 21), „hatten längst Gnade bei Gott, da auch die Gerechtigkeit und der Glaube ihrer Stammväter ausgezeichnet war; daher erblühte ihnen auch Grösse ihres Geschlechts und Hoheit ihres Reiches und das so ausnehmende Glück, dass sie durch Gottesstimmen, durch welche sie belehrt wurden, im Voraus Mahnungen erhielten, wie sie Gott günstig stimmen könnten, anstatt ihn zu beleidigen.“ Aus Mitleid mit den gefallen Menschen hatte Gott sich dieses Volk gesammelt, es mit vielen Schenkungen seiner Güte gehegt und stets zur Busse ermahnt und ihm durch die Propheten Weissagungen zugehen lassen (de paen. 2); es hatte im Unterschied von allen andern Völkern die gubernacula disciplinae et timoris instrumenta, das Gesetz und die Pro-

---

1) Die Schrift *adversus Judaeos* ist zu dieser ganzen Erörterung nicht herbeigezogen worden, weil ich dringende Zweifel an ihrer Echtheit nicht überwinden kann. Sie würde uns auch nichts Neues zur Besprechung darbieten, ausser etwa die nicht sehr einleuchtende Theorie von der *lex primordialis* (Gen. 2, 16. 17), *scripta* und *repromissa* cap. 2. Die Farblosigkeit und Unselbständigkeit der Schrift hat es von jeher unmöglich gemacht, ihr einen bestimmten Platz unter Tertullians Schriften zu finden, und mit Neanders Ausscheidung bloss der sechs letzten Kapitel ist nichts geholfen, weil eben dieser zweite Theil mit seiner Abhängigkeit von *adv. Marc. III*, um mit Baur zu reden, zum „Verräther des falschen Bruders“ (des ersten Theils) wird. Vgl. auch Overbeck, *Quaestionum Hippolytearum specimen* p. 103.



pheten (de pud. 7). Allein eben das Vertrauen auf ihre Abstammung machte die Juden undankbar (de paen. 2), unbotmässig und stets zum Abfall geneigt (Apol. 21)<sup>1)</sup>; nur in den äusserlichen Gesetzeswerken, die ihnen doch nichts nützen, zeigten sie sich fügsam.<sup>2)</sup> Gott offenbarte sich ihnen schon im a. T. durch Christus<sup>3)</sup> und liess ihnen durch die Propheten dessen niedrige und später herrliche Ankunft auf Erden weissagen (adv. Marc. III, 7 f.), sowie das Aufhören des alttestamentlichen Gesetzes,<sup>4)</sup> die Berufung der Heiden<sup>5)</sup> und ihre eigene Verwerfung (adv. Marc. III, 23). Allein sie verstanden die Weissagungen wegen ihrer Dunkelheit nicht,<sup>6)</sup> fassten alle Segensverheissungen grob sinnlich auf<sup>7)</sup> und achteten nur auf die Schilderungen der Herrlichkeit des

---

1) Vgl. de pud. 8: Quando non transgressor legis Judaeus, aure audiens et non audiens, odio habens traducentem in portis et aspernamento sermonem sanctum? — Judaei de patientia (dei) ludunt. De pud. 10.

2) Israel Judaeus quotidie lavat, quia quotidie inquinatur. De bapt. 15. — Omnibus licet membris lavet quotidie Israel, nunquam tamen mundus est. De orat. 14. — Aspice ad Judaicos fastos . . . quae patribus sunt praecepta omnis deinceps posteritas haereditaria religione custodit. De jej. 13.

3) (Deus) et retro per filium et spiritum praedicatus non intellegebatur. Adv. Prax. 31. — Nec ille (Christus) eos (Judaeos) insilisset, si non olim apud illos in lege, in prophetis, in virtutibus et beneficiis deversatus incredulos semper fuisset expertus. Adv. Marc. IV, 23. — (Christus) commemorator, non obliterator vetustatum scilicet suarum. Adv. Marc. IV, 26.

4) Vetera transierunt secundum Esaiam, et novata est jam novatio secundum Hieremiam. De pud. 6; vgl. adv. Marc. I, 20.

5) Adv. Marc. III, 20 f.; vgl. Apol. 21: Eadem semper omnes (sanctae voces) ingerebant, fore uti sub extimis curriculis saeculi ex omni jam gente et populo et loco cultores sibi adlegeret deus multo fideliores, in quos gratiam transferret pleniorum quidem propter disciplinae auctioris capacitatem. — Gratiam pollicitus, quam in extremitatibus temporum per spiritum suum universo orbi illuminaturus esset. De paen. 2.

6) Apolog. 47.

7) (Restitutionem Judaeae) ipsi Judaei ita ut describitur sperant, locorum et regionum nominibus inducti. Adv. Marc. III, 24. — Judaei terrena solummodo sperando caelestia amittunt, . . . et ipsam terram sanctam Judaicum proprie solum reputant. De resurr. c. 26.

Messias (adv. Marc. III, 7). Als derselbe daher wirklich erschien, aber in Niedrigkeit, konnten sie seinen Anblick nicht ertragen,<sup>1)</sup> verkannten und tödteten ihn (Apol. 21; de orat. 14; adv. Marc. III, 6) und warten noch bis heute eines andern, herrlich auftretenden Messias.<sup>2)</sup> Aber nun gerade erfüllte sich die Schrift. Wie Jesus selber in den Gleichnissen vom verlorenen Sohn und vom ungerechten Haushalter angedeutet hatte, ging das Reich Gottes zum grossen Verdruss der Juden<sup>3)</sup> an die Heiden über.<sup>4)</sup> Das Christenthum sagte sich los von seiner leiblichen Verwandtschaft zu Gunsten derer, welche glaubten<sup>5)</sup>; der jüngere Bruder erhielt den Segen des älteren.<sup>6)</sup> Den Juden aber ist der göttliche Geist entzogen worden,<sup>7)</sup> und sie haben durch ihren Frevel gegen

1) Nunquam non per impatientiam delinquendo (Judaei) perierunt. Quomodo autem manus prophetis intulerunt, nisi per impatientiam audiendi? domino autem ipsi, per impatientiam etiam videndi. De pat. 5.

2) Usque in hodiernum Judaei Christum dei ... sperant. Adv. Prax. 22. — In hodiernum negant venisse Christum suum, quia non in sublimitate venerit. Adv. Marc. III, 7. — Ad hodiernum Christum sperant, non Jesum. Adv. Marc. III, 16.

3) Ad hoc solum majoris fratris adcommodatus est livor, non quia innocentes et deo obsequentes Judaei, sed quia invidentes nationibus salutem, plane quos semper apud patrem esse oportuerat. De pud. 9.

4) Facite autem vobis amicos de mammona, quomodo intellegendum sit, parabola praemissa te doceat. Ad populum Judaicum dictum, qui, commissam sibi rationem domini cum male administrasset, deberet de mammonae hominibus, quod nos eramus, amicos sibi potius prospicere quam inimicos et relevare nos a debitis peccatorum, quibus deo detinebamur, si nobis id dominica ratione conferrent, ut, cum coepisset ab his deficere gratia, ad nostram fidem refugientes reciperentur in tabernacula aeterna. De fuga 13.

5) Figura est synagogae in matre (Christi) abjecta et Judaeorum in fratribus incredulis. Foris erat in illis Israel, discipuli autem novi intus audientes et credentes cohaerentes Christo ecclesiam deliniabant, quam potiore matrem et digniorem fraternitatem recusato carnali genere nuncupavit (Matth. 12, 46f.). De carne Christi 7.

6) Judaeorum dispositio in Esau, priorum natu et posteriorum affectu filiorum, a terrenis bonis inbuta per legem postea ad caelestia per evangelium credendo deducitur. Adv. Marc. III, 24.

7) Exinde quo (Christus) floruit in carne sumpta ex stirpe David, requiescere in illo omnis habuit operatio gratiae spiritalis, et concessare

Christus<sup>1)</sup> selber den Fluch des 2. Gebots über sich gebracht<sup>2)</sup>; ihr Land ist verwüstet,<sup>3)</sup> und sie selber „schweifen zerstreut, unstät, von ihrem Himmelsstrich und Boden verwiesen in der Welt herum ohne menschlichen oder göttlichen König, sie, denen nicht einmal gastrechtweise ihr Vaterland zu betreten gestattet wird“ (Apol. 21); sie gleichen jetzt dem verlorenen Sohn in der Fremde<sup>4)</sup>: Alles nach der Schrift.

So kommt Tertullian auf den verschiedensten Wegen immer wieder auf das Eine hinaus, dass Jesus, wie er schon durch seinen alttestamentlich klingenden Namen „Christus“ *tota lege vestitus sei* (adv. Marc. III, 15), das Gesetz eher aufgerichtet als aufgehoben,<sup>5)</sup> die alten Gebote nicht getilgt, sondern neu aufgefrischt habe,<sup>6)</sup> dass er ein *adjutor*, nicht *adversarius legis sei* (adv. Marc. V, 17), oder, wie er sich adv. Marc. IV, 6 zusammenfassend ausdrückt, dass Christus die Verordnungen des Schöpfers ausgeführt, seine Weissagungen erfüllt, seine Gesetze unterstützt, seine Verheissungen verwirklicht, seine Wunderthaten wieder ausgeübt, seine Lehren erneuert, seine Sinnesart (*mores*) und Eigenschaften (*in sich*) zum Ausdruck gebracht habe. Niemand wird leugnen, dass diese Aufstellungen Durchdachtes und Geistvolles enthalten; aber eben so klar liegt zu Tage, dass Tertullian mit seiner

---

*et finem facere, quantum ad Judaeos, sicut et res ipsa testatur, nihil exinde spirante penes illos spiritu creatoris. Adv. Marc. V, 8. — Et ita subtractis charismatum roribus lex et prophetae usque ad Joannem. Adv. Marc. III, 23.*

1) Apolog. 26.

2) Si evangelium veritatis accipias, ad quos pertineat sententia reddentis in filios patrum delicta cognosces, ad illos scilicet, qui hanc ultro sibi sententiam fuerant irrogaturi (Matth. 27, 25). Adv. Marc. II, 15.

3) Sion ... nulla hodie; ... civitates ... in tumultis; ... gens ... extorris. Adv. Marc. III, 23.

4) Non minus hodie Judaeus quam minor filius prodacta substantia dei in aliena regione mendicat serviens usque adhuc principibus ejus, id est saeculi hujus. De pud. 8.

5) Probamus exstructionem potius legis et prophetarum inveniri in Christo quam destructionem. Adv. Marc. IV, 25.

6) Commemorator, non obliterator vetustatum. Adv. Marc. IV, 26.

Methode „Divide et impera“ gegenüber dem a. T. sich die Einsicht in das ursprüngliche Problem des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium bleibend verschliesst und oft selber die Vorwürfe verdient, welche er den „Psychikern“ über die Art ihrer Benutzung des Gesetzes macht.<sup>1)</sup> Zwei besonders deutliche Beispiele mögen noch zeigen, wie weit er von der paulinischen Auffassung des Gesetzes entfernt ist. De resurr. c. 51 spricht er von der Stelle 1. Cor. 15, 56 und erklärt das hier genannte „Gesetz“ für zweifellos dasselbe, welches Röm. 7, 23 erwähnt wird<sup>2)</sup>, — wobei die tiefsinnige Erklärung von *virtus delinquentiae* durch *vis delinquendi* herauskommt, der Gedanke des Apostels aber ganz unverstanden bleibt. Sodann vergleicht er *de anima* 37 die Monate der Schwangerschaft mit den zehn Geboten und drückt sich dabei so aus: „Decem menses decalogo inaugurant hominem, ut tanto temporis numero nascamur, quanto disciplinae numero renascimur.“ Also gerade dasjenige Gesetz, von welchem der Apostel den Ausspruch 2. Cor. 3, 6 thut, bringt hier die Wiedergeburt zu Wege — einem Wortspiel zu Liebe! So ist überhaupt das Verhältniss von Gesetz und Evangelium, dessen Besprechung im Urchristenthum die eindringlichste Gedankenarbeit und die eingreifendsten Streitverhandlungen hervorgerufen hatte, dem kirchlichen Schriftsteller im Grunde kein Problem mehr, sondern nur noch eine Gelegenheit zu glänzenden Antithesen. Die Gewissensfrage der Apostel ist zur antiquarischen Frage herabgesunken, welche ihre Beleuchtung von ganz anderen Streitfragen her erhält. Die Art und Weise sodann, wie Tertullian dem jüdischen Volk im Grunde jedes positive Verhältniss zur alt- und neutestamentlichen Offenbarung abspricht, zeigt ganz den Judenhass des zweiten Jahrhunderts, von welchem Jesus und die Apostel nichts

1) Interdum nihil sibi dicunt esse cum lege, quam Christus non dissolvit, sed adimplevit; interdum quae volunt legis arripiunt. De mon. 7. — Ubi volunt, agnoscunt quid sapiat Lex et prophetae usque ad Joannem. De jej. 2; vgl. de jej. 11. 14.

2) Virtus autem delinquentiae lex, illa alia sine dubio quam constituit in membris suis militantem adversus legem animi sui, ipsam scilicet vim delinquendi contra voluntatem.

gewusst hatten. Tertullian nimmt zwar das bedeutungsvolle 11. Kapitel des Römerbriefs gelegentlich in den Mund<sup>1)</sup>; aber seine eignen Aeussierungen verweilen mit einem gewissen Behagen bei dem jetzigen Elend der Juden, und um sie herabzusetzen, sind ihm auch die albernsten exegetischen Einfälle gut genug.<sup>2)</sup> — Tertullian beurtheilt die Lebensfrage des apostolischen Zeitalters, wie auch das Volk, auf dessen Boden dasselbe seinen Anfang genommen hat, einseitig von Gesichtspunkten aus, welche den Aposteln selber noch ferne lagen. Wie leicht nun aber eine solche getrübe Auffassung der Principien auch die grössten Irrthümer in der Erkenntniss der geschichtlichen Thatsachen nach sich zieht, wird das Folgende lehren.

Wir finden bei Tertullian an zwei Stellen etwas wie eine Uebersicht über die apostolische Zeit. Im 21. Kapitel des Apologeticus redet er von Christus, dessen Leben, Tod und Auferstehung, und fährt dann fort: „Er verweilte mit einigen Schülern in Galiläa, einer Gegend Judäas, vierzig Tage lang und lehrte sie das, was sie lehren sollten. Dann verordnete er sie zum Predigtamt (*officium praedicandi*) auf dem Erdkreis und wurde von einer umhüllenden Wolke in den Himmel aufgenommen . . . . . Die Schüler . . . zerstreuten sich über den Erdkreis und gehorchten dem Befehl ihres göttlichen Lehrers; auch sie erduldeten von den verfolgenden Juden Vieles, jedoch willig aus Vertrauen auf die Wahrheit, und säeten zuletzt in Rom durch Nero's Grausamkeit

1) *Divinae scripturae, quae penes nos vel Judaeos sunt, in quorum oleastro insiti sumus. De testim. an. 5.* — *Christianum de restitutione Judaei gaudere et non dolere conveniet, siquidem tota spes nostra cum reliqua Israelis expectatione conjuncta est. De pud. 8.*

2) *Sunt qui carnem et sanguinem Judaismum velint accipi propter circumcisionem, alienum et ipsum a dei regno (1. Cor. 15, 50), quia et ille vetustati deputetur, et hoc titulo jam et alibi ab apostolo denotetur, qui post revelatum in se filium dei . . . statim non retulerit ad carnem et sanguinem, id est ad circumcisionem, id est ad Judaismum, sicut ad Galatas scribit. De resurr. c. 50.* — *Stella a stella differt in gloria, et corpora terrena et caelestia, Judaeus scilicet et Christianus. De resurr. c. 52.*



ihr Christenblut aus.“ Ausführlicher spricht Tertullian de praescr. 20 von derselben Sache: „Christus Jesus, unser Herr, . . . . hat, was er sei, was er gewesen sei, welchen Willen des Vaters er ausführe, was er dem Menschen zu thun vorschreibe, selber ausgesprochen, solange er auf Erden lebte, bald öffentlich vor dem Volk, bald abseits vor den Schülern (discipulis), aus welchen er zwölf besondere sich zu Begleitern erwählt (lateri suo allegat) und zu Lehrern für die Völker bestimmt hatte. Nachdem daher einer von ihnen abgefallen war, hiess er die übrigen elf bei seinem Weggang zum Vater nach der Auferstehung hingehen und die Völker lehren behufs ihrer Taufe auf den Vater, Sohn und hl. Geist. Die Apostel nun, welche schon dieser ihr Name als „Gesandte“ kennzeichnet, wählten durchs Loos als zwölften den Matthias hinzu an die Stelle des Judas, gestützt auf die Weissagung im Psalm Davids; sie erlangten die verheissene Kraft des hl. Geistes zum Wunderthun und Predigen (ad virtutes et eloquium), und nachdem sie zuerst in Judäa herum den Glauben an Jesum Christum bezeugt und Gemeinden gegründet hatten, zogen sie dann in die Welt hinaus, machten dieselbe Lehre desselben Glaubens den Völkern kund und stifteten überall in jeder Stadt (civitas) Gemeinden, von welchen die übrigen Gemeinden seitdem Ableger (traducem) des Glaubens und Samen der Lehre entlehnt haben und noch täglich entlehnen, um Gemeinden zu werden; und kraft dessen werden auch sie selber als apostolische betrachtet, weil sie Sprösslinge (suboles) der apostolischen Gemeinden sind. Jedes Geschlecht muss auf seinen Ursprung zurückgeführt werden. Daher sind die so vielen und zahlreichen Gemeinden jene Eine, ursprüngliche, von den Aposteln stammende, von der alle herkommen.“ — Wir fragen uns: enthält diese dürftige und verschwommene Schilderung wirklich alles, was Tertullian vom Urchristenthum weiss? Die Antwort wird lauten müssen: sie enthält das, was Tertullian auch sonst über das apostolische Zeitalter einzig zu wissen für gut findet. Allenthalben, wo er von sich aus auf dasselbe zu reden kommt, kehren dieselben Züge wieder: die Apostel sind von Christus zu

seinen ersten Jüngern erwählt worden<sup>1)</sup> und haben längere Zeit seinen persönlichen Umgang genossen<sup>2)</sup>, welcher ihnen die Taufe ersetzt hat.<sup>3)</sup> In dieser Zeit hat Jesus sie in der christlichen Lehre unterwiesen<sup>4)</sup> und zu Lehrern der Völker bestimmt.<sup>5)</sup> Als Ausstattung zu diesem Amt empfangen sie den hl. Geist in besonderem Maasse<sup>6)</sup> und durch denselben die Kraft, mächtig zu predigen<sup>7)</sup> und Wunder zu thun.<sup>8)</sup> Sie wirkten hierauf zuerst unter Israel<sup>9)</sup>, später unter den Heiden (de fuga in persecutione 6) und wurden so die Grün-

1) *Jacobus et Joannes vocati a domino et patrem navemque derelinquunt; ... Matthaeus de teloneo suscitatur. De idol. 12; vgl. de bapt. 12.*

2) *Als comites ipsius Apolog. 47 und Augenzeugen seiner Thaten: Ne in apostolis quidem ejus ludificata natura est. Fidelis fuit et visus et auditus in monte etc. De an. 17.*

3) *Illis vel primae adlectionis et exinde individuae familiaritatis praerogativa compendium baptismi conferre potuit, cum illi, opinor, sequebantur illum, qui credenti cuique salutem pollicebatur. De bapt. 12.*

4) *Christi schola, quos sibi discipulos dominus adoptavit omnia utique edocendos et nobis magistros ordinavit omnia utique docturos. Scorp. 12. — Apostolos domini habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio quod inducerent elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus assignaverunt. De praeser. 6.*

5) *Veritatis magistri. Scorp. 12. — (Apostolis) munus evangelii promulgandi ab ipso domino impositum. Adv. Marc. IV, 2. — Auctoritas Christi magistros apostolos fecit. Adv. Marc. IV, 2. — Nationibus destinati doctores apostoli. De praeser. 8. — Daher de carne Christi 2: Si apostolus es, (Marcion), praedica publice!*

6) *Consecuturi mox spiritum sanctum paracletum, qui illos deducturus esset in omnem veritatem. De praeser. 8. — Cum ergo qui se fidelem dixerat adjecit postea spiritum dei se habere, ... idcirco id dixit, ut sibi apostoli fastigium redderet. Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod et ceteri. De exh. cast. 4.*

7) *Ipsae (spiritus sanctus) per apostolos praedicabant. De praeser. 28.*

8) *Sic enim (Christus) apostolos solet facere, dare praeterea illis virtutem eadem signa edendi quae et ipse. De praeser. 30. — Et mortuos suscitaverunt, quod deus solus, et debiles redintegraverunt, quod nemo nisi Christus, immo et plagas inflixerunt, quod noluit Christus; non enim decebat eum saevire, qui pati venerat. De pud. 21.*

9) *De resurr. c. 39: s. oben S. 707.*

der der christlichen Kirche.<sup>1)</sup> Die Wahrheit ihrer Lehre besiegelten sie durch standhaftes Leiden,<sup>2)</sup> einige von ihnen nach der Weissagung ihres Meisters<sup>3)</sup> sogar durch den Märtyrertod.<sup>4)</sup> Woher kommt es, dass die Apostelzeit sich dem Tertullian in dieser stereotypen Reihe von Thatsachen abschliesst? Die Schrift *de praescriptione haereticorum* verrieth es uns deutlich genug. Es handelt sich für Tertullian darum, mittelst der Berufung auf das apostolische Zeitalter den kirchlichen Traditionsbeweis gegenüber der Gnosis zu stützen. Die Kirche allein, so folgert er, hat ihre Lehre auf nachweislich rechtmässigem Wege<sup>5)</sup> von den Aposteln überkommen,<sup>6)</sup> und nur den Aposteln hat Christus seine Lehre übergeben<sup>7)</sup>; also besitzt nur die Kirche die wahre Lehre

1) In ecclesiam (Christus tingeret), quam nondum apostoli struxerant? De bapt. 11. — Lapides (Sach. 9, 15f.) enim sunt et fundamenta, super quae nos aedificamur, exstructi secundum Paulum super fundamentum apostolorum, qui lapides sancti oppositi omnium offensui volutabant. Adv. Marc. IV, 39.

2) Quae tamen passos apostolos scimus, manifesta doctrina est. Hanc intellego solam Acta decurrens, nihil quaero. Carceres illic et vincula et flagella et saxa et gladii et impetus Judaeorum et coetus nationum et tribunorum elogia et regum auditoria et proconsulum tribunalia et Caesaris nomen interpretem non habent. Scorp. 15. — Illic constitues et synagogas Judaeorum, ... apud quas apostoli flagella perpassi sunt. Scorp. 10.

3) Ut etiam prophetaret, quod et ipsi (apostoli) occidi haberent ad exemplum prophetarum. Scorp. 9.

4) S. unten S. 727 Anm. 1.

5) Ego sum haeres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt ... ex diversitate doctrinae. De praeser. 37.

6) Veritas nobis adjudicatur, quicumque in ea regula incedimus quam ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo tradidit. De praeser. 37. — Expedite praescribimus adulteris nostris, illam esse regulam veritatis quae veniat a Christo transmissa per comites ipsius. Apolog. 47.

7) Hinc igitur dirigimus praescriptionem, si dominus Christus Jesus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit, quia nec alius patrem novit nisi filius et cui filius revelavit, nec aliis videtur revelasse filius quam apostolis quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit. De praeser. 21. — Semel evangelium et ejusdem regulae doctrinam apostolis meis delegaveram. De praeser. 44.

Christi und der Apostel<sup>1)</sup>; sie allein kann sagen: „Quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo“ (de praescr. 38). Das Medium dieser Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht sind die apostolischen Gemeinden.<sup>2)</sup> — Es ist nun die Aufgabe des kirchlichen Schriftstellers, die einzelnen Glieder dieser Ueberlieferungskette unzerreissbar ineinanderzufügen und jedem einzelnen Glied möglichst viel Festigkeit, d. h. möglichst den Charakter der Einheit und Geschlossenheit zu geben. In Bezug auf die apostolischen Gemeinden beruft sich Tertullian hiefür vor allem auf deren Episcopat, welchen die Apostel selber eingesetzt haben, und welcher seit ihrer Zeit sich in geordneter Succession fortgesetzt hat<sup>3)</sup>; sodann auf die noch bestehende Verlesung der Originalbriefe (?) der Apostel in denselben<sup>4)</sup>; und dazu

1) De praescr. 35; vgl. adv. Marc. V, 19.

2) Quid autem praedicaverint (apostoli) . . . , et hic praescribam non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias quas ipsi apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando tam viva, quod ajunt, voce quam per epistulas postea. Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit. De praescr. 21. — Non alia agnoscenda erit traditio apostolorum quam quae hodie apud ipsorum ecclesias editur. Adv. Marc. I, 21. — Si constat id verius quod prius, id prius quod et ab initio, id ab initio quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum. Adv. Marc. IV, 5. — Eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam. Habent igitur et illae eandem consuetudinis auctoritatem, tempora et antecessores opponunt magis quam posteræ istae. De virg. vel. 2.

3) Edant ergo origines ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successionem ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveravit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo ecclesiae apostolicae census suos deferunt. De praescr. 32. — Hanc episcopatus formam apostoli providentius condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi? De fuga 13.

4) Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae adhuc cathedrae apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque. De praescr. 36.

kommt für die wichtigste der apostolischen Gemeinden, die römische, noch die besondere Erinnerung an das dortige Martyrium der vornehmsten Apostel.<sup>1)</sup> — Von diesen Gemeinden auf ihre Gründer, die Apostel, zurückgehend, weist Tertullian mit Entrüstung die häretischen Einwendungen zurück, die Apostel hätten (nach Joh. 16, 13) nicht alle alles vom Evangelium gewusst, oder doch nicht alles gesagt, was sie wussten, oder sie seien von den Zuhörern missverstanden worden. Er kann nicht begreifen, dass man dergleichen behaupte von den Männern, welchen Jesus seine Reden jeweilen noch besonders ausgelegt und das Joh. 16, 13 ungesagt Gebliebene nachher durch den hl. Geist geoffenbart habe (de praescr. 22), welche in Sachen der Lehre stets die grösste Einstimmigkeit zeigten (de praescr. 23. 24), nach dem Befehl Jesu Matth. 10, 27 stets frei heraus redeten (de praescr. 25. 26) und irrende Gemeinden mit Schärfe zurechtwiesen (de praescr. 27). Nein, die Apostel haben das Evangelium vollständig<sup>2)</sup>, auf eine alles weitere Forschen unnöthig machende Weise<sup>3)</sup> und in unveränderter Gestalt<sup>4)</sup> gepredigt, und zwar alle, einer wie der andere, in völliger Uebereinstimmung.<sup>5)</sup> Daher bilden die schriftlichen Denkmäler des Urchristenthums (welche die Kirche aufbewahrt, de praescr. 36), sofern sie von den Aposteln herrühren, einen

---

1) Si autem Italiae adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur, ubi apostolus Joannes, posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est, in insulam relegatur! De praescr. 36.

2) Omnia apostoli secundum deum utique docuerunt, omnia evangelii revolverunt. De fuga 9.

3) Quodsi . . . apostoli ipsi quoque doctorem consecuturi erant paracletum, multo magis vacabat erga nos Quaerite et invenientis, quibus ultro erat obventura doctrina per apostolos et ipsis apostolis per spiritum sanctum. De praescr. 8.

4) Apostolica traditio nihil passa est in tempore suo circa dei regulam. Adv. Marc. I, 21.

5) Bene quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit (1. Cor. 15, 11) . . . Hanc aequalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur in sensus ejus. De pud. 19.



dem a. T. ebenbürtigen Theil der hl. Schrift der Christenheit; sie sind das „Neue Testament“ (de pud. 6; de resurr. c. 39; adversus Praxeum 15; adv. Marc. IV, 6) oder die „Neue Schrift“ (adv. Prax. 24), aus welcher die Kirche ihren Glauben<sup>1)</sup> und ihre Predigt beweist (instrumentum praedicationis de pud. 1); denn ganz so wie Gott im alten Bunde durch die Propheten geredet hat, so hat er sich jetzt durch Christus und dessen Apostel geoffenbart.<sup>2)</sup> Als Schriften dieser Art kennt Tertullian die vier Evangelien (die originalia instrumenta Christi, de carne Christi 2), die Apostelgeschichte, die 13 Briefe des Paulus an die Corinther, Thessalonicher, Galater, Römer, Epheser, Colosser, Philipper, an Timotheus, Titus und Philemon, die Apocalypse und den (1.) Brief des Johannes, wahrscheinlich auch den (1.) Brief des Petrus (ad Ponticos, Scorpiace 12; vgl. de orat. 20) und den des Judas<sup>3)</sup>, welche beiden aber allerdings bei der Tertullian'schen Einteilung dieses seines neuen Testaments in evangelicum instrumentum (adv. Marc. IV, 2), instrumentum Actorum (adv. Marc. V, 2), instrumentum Pauli (de resurr. c. 40) und instrumentum Joannis (de resurr. c. 38) keinen Platz zu finden scheinen.<sup>4)</sup> Nur apostolische Schriften können diese Rangstufe einnehmen. Dieses Erforderniss gilt im strengsten Sinne für den Aposteltheil des Kanons, mittelbar aber auch für die Evangelien. Daher ist Tertullian bemüht, diejenigen Evangelien, deren apostolische Herkunft nicht sofort einleuchten will, die des Marcus und Lucas, wenigstens unter unmittelbarer Mitwirkung von Aposteln entstehen zu lassen.<sup>5)</sup>

1) Daher litterae fidei de praescr. 14.

2) Durch die evangelicae et apostolicae litterae de praescr. 36, die instrumenta divinarum rerum et sanctorum Christianorum de praescr. 40, die dominicae et apostolicae scripturae de praescr. 44.

3) Eo accedit, quod Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet. De cultu fem. I, 3.

4) Die Einzelnachweise s. bei Credner-Volkmar, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 1860, und bei Rönisch, Das neue Testament Tertullians 1871.

5) Constituimus inprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum

Schriften, bei denen ihm ein anderweitiger Ursprung nachgewiesen ist, nennt er mit ausdrücklicher Unterscheidung von den neutestamentlichen; so den Hebräerbrief, der ihm sonst gefällt<sup>1)</sup>; — oder er verwirft sie geradezu, so die Akten des Paulus und der Thecla<sup>2)</sup> und (nach anfänglichem Schwanken<sup>3)</sup> auch den Hirten des Hermas.<sup>4)</sup> Den anerkannt apostolischen Schriften dagegen, d. h. eben denjenigen seines neuen Testaments legt Tertullian mit Sorgfalt alle Merkmale apostolischer Autorität bei: sie enthalten nur wahre, wirk-

apostolis et post apostolos, quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum ... Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Adv. Marc. IV, 2. — Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrocinatur evangelis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Joannis dico et Matthaei, licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpretes Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgant. Adv. Marc. IV, 5.

1) Volo ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo jure disciplinam magistrorum. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri, ut quem Paulus juxta se constituerit in abstinentiae tenore (1. Cor. 9, 6). Et utique receptior apud ecclesias epistula Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. Es wird dann Hebr. 6, 4—8 citirt und geschlossen: Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, nunquam moecho et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis norat. Optime enim legem interpretabatur et figuras ejus jam in ipsa veritate servabat (Levit. 13, 12 ff.). De pud. 20.

2) Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum, id se amore Pauli fecisse, loco decessisse. De bapt. 17.

3) Quid enim, si Hermas ille, cujus scriptura fere Pastor inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset, verum aliud quid fecisset, id quoque ad observationem vindicaremus? Utique non. De orat. 16 (ohne Widerspruch gegen das Buch).

4) Cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris. De pudic. 10; cf. de pudic. 20.

liche Dinge<sup>1)</sup>, diese aber auch vollständig<sup>2)</sup> und auf allgemein gültige Weise trotz ihrem oft scheinbar nur partikularen Zweck<sup>3)</sup>, und untereinander stimmen sie überein<sup>4)</sup>, so die vier Evangelien unter sich<sup>5)</sup>, und die paulinischen Briefe mit der Apostelgeschichte.<sup>6)</sup> — Nur in wenigen Punkten wird diese Anschauung vom apostolischen Zeitalter durch die montanistische Richtung der späteren Schriften Tertullian's modificirt. So behauptet er dem römischen Bischof gegenüber mit Nachdruck, die Apostel hätten in Uebereinstimmung mit ihren Schriften<sup>7)</sup> das Absolutionsrecht für Todsünden, welcher jener als Nachfolger der Apostel theilweise beanspruchte, nicht ausgeübt<sup>8)</sup>, gesetzt auch, sie hätten die Vollmacht dazu gehabt.<sup>9)</sup> Die Worte Jesu Matth. 16, 18 f. galten nur dem Petrus persönlich und be-

1) Non potest non fuisse quod scriptum est (Joh. 1, 32). De carne Christi 3.

2) Si fuisset haec quoque quaestio (de deo) disceptata, et ipsa apud apostolum inveniretur, vel quanto principalis. Adv. Marc. I, 21.

3) Nihil de titulis (epistularum) interest, cum ad omnes apostolos scripserit dum ad quosdam. Adv. Marc. V, 17.

4) Nunquam discordabunt sententiae sanctae (zunächst von den Evangelien und Briefen gesagt). De anima 21.

5) Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, isdem regulis exorsi, quantum ad unicum deum attinet creatorem et Christum eius ... Viderit enim si narrationum dispositio variavit, dummodo de capite fidei conveniat. Adv. Marc. IV, 2.

6) Exinde decurrens ordinem conversionis suae de persecutore in apostolum scripturam Apostolicorum confirmat, apud quam ipsa etiam epistolae istius materia recognoscitur ... Quodsi et ex hoc congruunt Paulo Apostolorum Acta, cur ea respuatis jam apparet. Adv. Marc. V, 2.

7) Isti qui alium paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, ... age nunc vel de apostolico instrumento doceant maculas carnis post baptismum respersae paenitentia dilui posse! De pud. 12.

8) Quis permittit homini donare quae deo reservanda sunt, a quo ea sine excusatione damnata sunt, quae nec apostoli, martyres et ipsi, donabilia judicaverunt? De pud. 22.

9) Disciplina hominem gubernat, potestas adsignat, seorsum quod potestas spiritus, spiritus autem deus .... Si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret cujus venia a deo, non ab homine, com-

zogen sich nicht auf die Sündenvergebung, sondern auf den Vorrang im Predigen und Wunderthun, durch welches den Menschen der Himmel aufgethan worden ist<sup>1)</sup>; sie haben sich durch des Petrus Pfingstpredigt, den Tod des Ananias, die Heilung des Lahmen und die Rede des Petrus an Apostelconcil erfüllt (de pud. 21). Einen Unterschied ferner anerkennt Tertullian zwischen der Juden- und Heidenmission in Bezug auf die Weisung Jesu Matth. 10, 23. Dieselbe ist nach ihm nur für die Zeit der Judenmission gegeben, damit dieselbe um so rascher fortschreite; auch Paulus floh demgemäss aus Damascus, weil er damals noch Judenapostel war; seit dem Uebergang der Apostel zu den Heiden dagegen sei von Flucht keine Rede mehr (de fuga 6) und ebensowenig von Loskauf.<sup>2)</sup> Am weitesten endlich scheint sich Tertullian von der katholischen Anschauung zu entfernen mit seiner Lehre von den verschiedenen Altern der Kirche, wonach auf das Jünglingsalter der apostolischen Zeit erst jetzt durch die neue Prophetie das reife Mannesalter gefolgt sei<sup>3)</sup>, welches die Kindermilch gewisser Concessionen der Apostel an die natürlichen Triebe entbehren könne<sup>4)</sup> und daher z. B. die zweite Ehe unbedingt zu meiden habe.<sup>5)</sup>

peteret non ex disciplina, sed ex potestate fecisse .... Quod si disciplinae solius officia sortitus es, ... quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute cuius est indulgere? De pud. 21.

1) *Etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves ejus hic dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unusquisque interrogatus atque confessus feret secum. Scorp. 10.*

2) *De fuga 12.*

3) *Justitia ... primo fuit in rudimentis, natura deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in juventutem; nunc per paracletum componitur in maturitatem. De virg. vel. 1.*

4) *Quae ista materia apostolo fuit scribendi talia (1. Cor. 7, 39)? Tiocinium novae et cum maxime orientis ecclesiae, quam lacte scilicet educabat (vgl. de monog. 14), nondum solido cibo validioris doctrinae, adeo ut prae illa infantia fidei ignorarent adhuc quid sibi agendum esset circa carnis et sexus necessitatem. De monog. 11.*

5) *Cur non et paracletus abstulerit quod Paulus indulserat, quia et secundum matrimonium ab initio [non fuit? ... Si deo et Christo dignum fuit duritiam cordis tempore expleto compescere, cur*

Tertullian eignet dem Paraclet auch das Recht zu, die Ehe überhaupt aufzuheben, wie schon Paulus da, wo er im Namen des hl. Geistes und nicht nur erlaubnissweise redet (de pud. 16), die gänzliche Enthaltung allem andern vorziehe (de mon. 3). Allein wenn so Tertullian als Montanist ausdrücklich auch Traditionen ohne Schriftgebot für berechtigt erklärt (de corona 2—4), falls nämlich der Paraclet sie bestätige<sup>1)</sup>, so erklärt er doch dabei ebenso ausdrücklich, dass die „Neuerungen“ des Paraclet nur die kirchliche Sitte betreffen<sup>2)</sup>, während er sich in der Lehre nach wie vor mit der katholischen Kirche eins weiss.<sup>3)</sup> Er hat daher auch nach seiner Anerkennung des Paraclet fortgefahren, die Häretiker als kirchlicher Schriftsteller mit Berufung auf die Schriften der Apostel zu bekämpfen.

Wie nun Tertullian die Apostel ohne weiteres als die ersten unfehlbaren Träger der Kirchenlehre betrachtet, so stellt er auch die Häresien im Urchristenthum ohne weiteres mit denjenigen seiner Zeit zusammen; denn wenn die Kirche die getreue Erbin der Apostel ist, so kann sie auch keine

non dignius sit et deo et Christo infirmitatem carnis tempore jam collectiore discutere? . . . Regnavit duritia cordis usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis usque ad paracletum. Nova lex abstulit repudium, . . . nova prophetia secundum matrimonium . . . Tempus ejus (infirmitatis), donec paracletus operaretur, fuit, in quem dilata sunt a domino quae tunc sustineri non poterant, quae jam nemini competit portare non posse, quia per quem datur portare posse non deest. De monog. 14.

1) Eorum quae ex traditione observantur tanto magis dignam rationem adferre debemus, quanto carent scripturae auctoritate, donec aliquo caelesti charismate aut confirmentur aut corrigantur. De jej. 10.

2) Hae lege fidei (regula fidei) manente cetera jam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei. De virg. vel. 1; vgl. de monog. 2.

3) Una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta, semel dixerim, una ecclesia sumus. De virg. vel. 2. — Propter hoc novae prophetiae recusantur: non quod alium deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant, sed quod plane doceant saepius jejunare quam nubere. De jej. 1.



andern Richtungen bekämpfen, als welche die Apostel bekämpft haben, und umgekehrt. Schon die Apostel haben es erleben müssen, dass etliche von ihnen abfielen<sup>1)</sup>; sie haben davor gewarnt als vor einer der schwersten Sünden<sup>2)</sup>, es aber auch für unumgänglich erklärt zur Offenbarung der Rechtschaffenen in der Gemeinde (1. Cor. 11, 19) und daher auch für die Zukunft das Auftreten falscher Evangeliumsprediger (*adulteri evangelizatores*) in Aussicht gestellt (*de praescr.* 4). Sonach ist 1. Cor. 15 mit gegen Marcion, Apelles und Valentinus geschrieben, Gal. 5, 2 gegen „Hebion“, 1. Tim. 4, 3 gegen Marcion und Apelles, 2. Tim. 2, 18 gegen die Valentinianer, 1. Tim. 1, 4 gegen Valentins Aeonenlehre, Gal. 4, 3 gegen Hermogenes, Apoc. 2, 14. 15 gegen die Gaianer, 1. Joh. 2, 22 gegen Marcion und „Hebion“, Apg. 8, 20 gegen die Simonianer (*de praescr.* 33), ferner gegen „Hebion“ Joh. 1, 13 (wo Tertullian „*qui . . . natus est*“ liest und diese Lesart *de carne Christi* 19 mit Eifer gegen die richtige vertheidigt), gegen Apelles Gal. 1, 8, gegen die Häretiker insgesamt 1. Joh. 4, 3 (*de carne Christi* 24). In Bezug auf den Magier Simon begnügt sich Tertullian sogar nicht mit der Aufstellung einer Analogie, sondern er sucht einen pragmatischen Zusammenhang herzustellen zwischen der Erzählung Apg. 8 und der kirchlichen Simonsage, wie er sie bei Justin (*Apologie* I, 26. 56) und bei Irenäus (*Haer.* I, 23, 1—3) vorfand. Simon hatte, meint er, bei seiner Bekehrung den Gedanken an sein bisheriges Zaubergewerbe nicht aufgegeben und suchte nun zur Hebung desselben auch noch den hl. Geist zu kaufen (*de idol.* 9). Zur Strafe dafür wurde er von den Aposteln verdammt und ausgestossen (vgl. *de fuga* 12) und beweinte umsonst seinen Untergang. Um sich darüber zu trösten, wandte er sich nun zur Bekämpfung der Wahrheit mit Hülfe seiner magischen Künste, kaufte sich die Helena und gab sich für den

1) *Minus est, si et apostolum ejus (Christi) aliqui Phygelus et Hermogenes et Philetus et Hymenaeus reliquerunt: ipse traditor Christi de apostolis fuit. De praescr.* 3.

2) *Paulus . . . haereses inter carnalia crimina numerat . . . Sed et in omni paene epistula de adulterinis doctrinis fugiendis inculcans haereses taxat. De praescr.* 6.

obersten Vater, jene für seinen ersten Gedanken (*injectio, ἐννοια*) aus, welcher in die untere Welt hineingerathen sei und durch allerlei Leiber habe wandern müssen. Zu ihrer Befreiung und zugleich zur Erlösung der Menschen sei er nun herabgekommen, in Judäa als Sohn (Christus), in Samaria als Vater (de an. 34). Mit diesen Behauptungen errang er sich den Erfolg, dass ihm eine Statue mit der Beischrift „Sancto Deo“ errichtet wurde (apol. 13). Tertullian findet also in dem Simon der Apg. vollständig denjenigen wieder, auf welchen die Simonianer seiner Zeit (wenn es deren gab) mit ihrem Engeldienst (de praescr. 33) und ihren Todtenbeschwörungen (de an. 57) sich berufen mochten, und welchen die Kirche als den Urquell aller Häresien verabscheute (Iren. haer. I, 23. 2). Ueberall kehrt die unwillkürliche Tendenz wieder, die Häresien der Gegenwart ins Urchristenthum zurückzudatiren, um sie desto wirksamer bekämpfen zu können.

Von den Aposteln aus endlich führt Tertullian den Faden der Tradition auf Christus zurück, der sie unterwiesen hat (s. oben S. 724), und von Christus auf den Gott des alten Testaments, welcher ihm gesandt hat. Um auch diese Verbindung sicherzustellen, betont er einerseits die Uebereinstimmung der Apostel mit dem alttestamentlichen Gott<sup>1)</sup> und seinem Gesetz<sup>2)</sup>: anderseits findet er schon im a. T. specielle Weissagungen ihrer Wirksamkeit. Ihre Lossagung vom Judenthum ist geweissagt Jes. 52, 10. 11 und Psalm 2, 2 (adv. Marc. III, 22), ihre Leiden in Folge dessen Jes. 57, 1; Sap. 2, 12; Ezech. 9, 4 (ebendas.), ihr Auszug in die Welt Jes. 52, 7 (ebendas.), ihr Werk unter den Heiden Psalm 19, 5 (ebendas.<sup>3)</sup>), Jes. 46, 12. 13 (ebendas.) und Jes. 2, 2, welche Stelle nicht mit Marcion auf die jüdischen

1) Apostoli non alterius (dei) Christum adnuntiaverunt quam eius dei quem Christus praedicavit, id est creatoris. Adv. Marc. III, 1.

2) Non in apostolis quoque veteris legis formam salutamus circa moechiae quanta sit demonstrationem, ne forte lenior existimetur in novitate disciplinarum quam in vetustate? De pud. 12.

3) Ebenso: (Christus) apostolos mittens ad praedicandum universis nationibus in omnem terram exire sonum eorum et in terminos terrae voces eorum psalmum adimplendo praecepit. Adv. Marc. IV, 43.

Proselyten zu beziehen ist<sup>1)</sup>; die Stiftung der christlichen Kirche Psalm 22, 23. 26; 68, 27 und Mal. 1, 10 f. (adv. Marc. III, 22). Hinweisungen auf die Zwölfzahl der Apostel waren die 12 Quellen in Elim, die 12 Edelsteine am Brustkleid Aaron's<sup>2)</sup>, die 12 Steine, welche Josua aus dem Jordan nehmen liess. „Totidem enim apostoli portendebantur, proinde ut fontes et amnes rigaturi aridum retro et desertum a notitia orbem nationum“ (adv. Marc. IV, 13).

Jedoch allzu straff gespannt zerspringt der Bogen. Der Apologet der Kirchenlehre will zuviel beweisen und setzt sich dadurch in das offenkundigste Missverhältniss zu der beglaubigten Geschichte. Worauf gründet Tertullian eigentlich seine Annahme, dass die 12 Apostel den Erdkreis mit dem Evangelium bewässert haben? Und wo bleibt der dreizehnte Apostel, von welchem dies einzig sicher nachzuweisen ist? Je zuversichtlicher Tertullian die Apostel in globo als Bürgen seines kirchlichen Systems hinstellt, destoweniger kommt bei ihm der Apostel Paulus zu seinem Rechte, welcher nach allen glaubwürdigen Quellen gerade eine einzigartige Stellung unter seinen Mitaposteln eingenommen und das Verhältniss des Evangeliums zum Gesetz ganz anders bestimmt hat, als Tertullian und die Kirche seiner Zeit sich dasselbe denken. Tertullian verspürt in den meisten Fällen gar kein Bedürfniss, den Paulus zu nennen, so in den oben (S. 722 f.) angeführten Darstellungen der apostolischen Zeit (apol. 21; de praescr. 20); wo ihn aber die Häretiker durch ihre Berufung auf Paulus nöthigen, ausführlicher von dem apostolus haeticorum (adv. Marc. III, 5; vgl. I, 15 apostolus vester) oder communis magister (der Katholiken und Häretiker, adv. Marc. III, 14) zu reden, da führt ihn die nivellirende Methode, welche er anwendet,

1) Etenim fidem istam (de proselytis solum adlegendis) apostoli induxerunt (= deleverunt). Adv. Marc. III, 21.

2) Die verlorene Schrift Tertullians „De Aaron vestibus“ (Hieron. ep. 128 ad Fabiolan) mag darüber Ausführlicheres enthalten haben.

zu den schlimmsten Verstößen und Willkürlichkeiten. Zunächst freilich kann er nicht umhin, den Paulus als Apostel (bei Citaten als den apostolus κατ' ἐξοχήν) anzuerkennen, sein Andenken mit auszeichnenden Beinamen zu ehren<sup>1)</sup> und als seine besonderen Ruhmestitel die Ehelosigkeit<sup>2)</sup>, die Ent-rückung ins Paradies<sup>3)</sup> und den Märtyrertod in Rom<sup>4)</sup> nach manchen vorhergegangenen Leiden<sup>5)</sup> hervorzuheben. Auch Paulus besass den hl. Geist, welcher seinen Weisungen göttliche Autorität gab<sup>6)</sup> und ihn vor Widersprüchen mit seinen eignen Lehren bewahrte.<sup>7)</sup> Auch Paulus, wie die

1) (Paulus) sanctissimus apostolus. De bapt. 17. — Paulus apostolus Christi, doctor nationum in fide et veritate, vas electionis, ecclesiarum conditor, censor disciplinarum. De pud. 14. — Columna immobilis disciplinarum. De pud. 16. — (Paulus) crediderat et omnia sacramenta cognoverat, vas electionis, doctor nationum. De resurr. c. 23. — (Paulus) doctor nationum. Adv. Marc. V, 1. — Anima (Pauli) ab his (blasphemia et incesto) integra, immo non aliunde quam ex summa sanctitate et ex omni innocentia elata. De pud. 13.

2) Felicem illum, qui Pauli similis extiterit (im Cölibat)! Ad uxorem I, 3. Dieselbe Ehelosigkeit schreibt jedoch Tertullian de monog. 8 auch den übrigen Aposteln ausser Petrus zu, indem er 1. Cor. 9, 5 nicht an Ehegattinnen, sondern an dienende Frauen im Sinne von Luc. 8, 3 gedacht wissen will. Petrus, sagt er, sei zwar nach Luc. 4, 38 verheirathet gewesen, aber jedenfalls nur einmal: monogamum praesumo per ecclesiam, quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura; ein durch seine Naivetät bemerkenswerther Rückschluss. — Vgl. S. 739 Anm. 7.

3) Paulo, quem paradisi quoque compotem fecit (Christus) ante martyrium. Scorp. 12.

4) Tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate. Scorp. 15. — Vgl. S. 727, Anm. 1.

5) Paulus distrahitur. Scorp. 15.

6) Dicit et apostolus, Si quid ignoratis, deus vobis revelabit, solitus et ipse consilium subministrare, cum praeceptum domini non habebat, et dicere a semetipso, spiritum dei habens deductorem omnis veritatis. Itaque consilium ejus divini jam praecepti instar obtinuit de rationis divinae patrocinio. De cor. 4.

7) Ne scilicet Paulum ... tantae levitatis inficeret, ut aut damnaverit temere quem mox esset absoluturus, aut temere absolverit quem non temere damnasset ... Lusit igitur et de suo spiritu et de ecclesiae angelo et de virtute domini, si quod de consilio eorum pronuntiaverat rescidit. De pud. 14. — Ne et hic suffundatur apostolus posteriorum incongruentia sensuum. De pud. 15. — Sed ignorant

andern Apostel, war schon im a. T. geweissagt Gen. 49, 27<sup>1)</sup> und im Typus Sauls und Davids (adv. Marc. V, 1), sowie Jes. 3, 3<sup>2)</sup> und kann somit kein grundsätzlicher Gegner desselben gewesen sein<sup>3)</sup>, sondern hat das Gesetz verehrt<sup>4)</sup> und sammt den Propheten als göttliche Autorität angewendet.<sup>5)</sup> Mit Absicht weist Tertullian im fünften Buch gegen Marcion mehrfach auf Uebereinstimmungen im Einzelnen mit dem a. T. hin.<sup>6)</sup> Mit Einem Wort, Paulus war dasselbe und lehrte dasselbe wie die andern Apostel.<sup>7)</sup> Wenn nun aber

apostolum omnes isti qui aliquid contra naturam et propositum hominis ipsius, contra formam et regulam doctrinarum ejus intellegunt. Depud. 15.

1) Ebenso: Paulus . . . , qui primus ecclesiae sanguinem fudit, postea gladium stilo mutans et convertens machaeram in aratrum, lupus rapax Benjamin, dehinc ipse adferens escam secundum Jacob. Scorp. 13.

2) Auferam, inquit, a Judaea inter cetera et sapientem architectum. Et numquid ipse tunc Paulus destinabatur, de Judaea, id est de Judaismo auferri habens in aedificationem Christianismi, positurus unicum fundamentum, quod est Christus? Adv. Marc. V, 6.

3) Quomodo ergo apostolo conveniat et legi, quam non in totum impugnatur, cum ad epistolam ipsius venerimus, ostenderetur. De mon. 7.

4) Si taliter (Paulus) veneratur legem creatoris, quomodo ipsum destruat nescio. Adv. Marc. V, 13.

5) Ex labore suo unumquemque docens vivere oportere satis exempla praemiserat militum, pastorum, rusticorum; sed divina illi auctoritas deerat. Legem igitur opponit creatoris ingratis, quam destruebat; sui enim dei nullam talem habebat (1. Cor. 9, 9). Adv. Marc. V, 7. — Abstulit haereticus „et prophetarum“ (Eph. 2, 20), oblitus dominum posuisse in ecclesia, sicut apostolos, ita et prophetas. Timuit scilicet ne et super veterum prophetarum fundamenta aedificatio nostra constaret in Christo, cum ipse apostolus ubique nos de prophetis construere non cesset. Adv. Marc. V, 17.

6) Certe (Paulus) praescribens tantum in domino esse nubendum, ne qui fidelis ethnicum matrimonium contrahat, legem tuetur creatoris, allophylorum nuptias ubique prohibentis. Adv. Marc. V, 7. — Vide apostolum et in distributione facienda unius spiritus et in specialitate interpretanda prophetae conspirantem. Adv. Marc. V, 8. — Quid et formam legis adhuc tenet Galatarum castigator, in tribus testibus praeficiens statutum omne verbum? Adv. Marc. V, 12.

7) Paulus, utpote ejusdem evangelii et discipulus et magister et testis (wie Matthaeus), qua ejusdem ipsius Christi apostolus. De carne Christi 22. — . . . Petri, cohibentis eodem ore, quia eodem et spiritu, quo Paulus, et vestium gloriam et auri superbiam. De orat. 21. — Totius sacramenti interest nihil credere ab Joanne concessum



Ein Apostel gewesen ist was der andere, und Paulus dasselbe was die Zwölfe, so folgt nothwendig, dass auch die Zwölfe gewesen sind, was er. Entgegen den Aussagen der neutestamentlichen Schriften muss daher Paulus seine sämtlichen Verdienste mit den andern Aposteln theilen. Sie haben das Christenthum vom Judenthum losgemacht<sup>1)</sup>; sie sind in die Welt hinausgezogen und haben die Heiden zum Glauben an das Evangelium gebracht<sup>2)</sup>; sie haben die Gemeinden der Heidenwelt gegründet<sup>3)</sup>; sie haben, wenn wir Tertullian beim Wort nehmen, in Rom unter Nero den Märtyrertod gefunden.<sup>4)</sup> Als Vertreter der Zwölfe treten besonders Petrus und Johannes dem Paulus ebenbürtig zur Seite. Auch Petrus hat seinen Namen im Hinblick auf das a. T. erhalten<sup>5)</sup>; er hat den Heiden den Zugang zum Evangelium verschafft<sup>6)</sup>; er hat die römische Gemeinde ge-

quod a Paulo sit denegatum. De pud. 19. — Vgl. de carne Christi 20: Factum autem (Christum) dicendo (Paulus Gal. 4, 4) et Verbum caro factum est consignavit et carnis veritatem ex virgine factae adseveravit.

1) Cum huic negotio (Jes. 46, 12 f.) accingerentur apostoli, renuntiaverunt presbyteris et archontibus et sacerdotibus Judaeorum; Jes. 52, 11 excedite de medio ejus, utique synagogae. Sic et ab ipso Judaismo divertentes, cum legis obligamenta et onera evangelica jam libertate mutarent, psalmum exsequebantur (2, 2f.). Adv. Marc. III, 22.

2) Diffusi per orbem. Apolog. 21. — In orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt. De praeser. 20. — Saturato Israele apostoli in nationes transierunt. De fuga 6. — Vgl. adv. Marc. III, 22; IV, 13 (Seite 734f.).

3) Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt. De praeser. 20.

4) Qui et ipsi a Judaeis insequentibus multa perpassi utique pro fiducia veritatis libenter Romae postremo per Neronis sacvitiam sanguinem Christianum seminauerunt. Apolog. 21. Wenn diese Stelle auch nicht gepresst werden darf, so ist sie doch als unwillkürlicher erster Ansatz zu einer später herrschend gewordenen Meinung über das Ende der Apostel bemerkenswerth.

5) Simon wird Petrus genannt, weil Jesus Jes. 8, 14 selber „Fels“ heisst; affectavit (Christus) carissimo discipulorum de figuris suis peculiariter nomen communicare. Adv. Marc. IV, 13.

6) Sed et in illa disceptatione custodiendae necne legis primus omnium Petrus spiritu instinctus et de nationum vocatione praefatus ... Haec sententia et solvit quae omissa sunt legis, et alligavit quae reservata sunt. De pud. 21.

gründet<sup>1)</sup>, den Clemens zu ihrem Bischof eingesetzt<sup>2)</sup> und so gut wie Paulus<sup>3)</sup> in Rom den Märtyrertod erlitten<sup>4)</sup>, ja sogar denselben Tod wie Jesus, während Paulus nur wie Johannes der Täufer (durch's Schwert) gestorben ist.<sup>5)</sup> Johannes seinerseits hat ebenfalls Gemeinden gestiftet<sup>6)</sup>, z. B. die zu Smyrna, wo er den Polycarp zum Bischof eingesetzt hat<sup>7)</sup>, und auch er hat in Rom gelitten<sup>8)</sup>, wenn auch sein endlicher Tod auf natürlichem Wege erfolgt ist.<sup>9)</sup> Diese Gleichstellung der Zwölfe mit Paulus führt aber nothwendig zu einer Degradirung des letzteren; denn wenn er nichts anderes gethan hat als was sie auch, so haben sie den Vorzug vor ihm, dass sie es von Anfang an gethan haben, während er erst durch seine Bekehrung als posterior apostolus (adv. Marc. IV, 2) in die gemeinsame Arbeit eingetreten ist. Man mag es harmlos und aus der Natur der Sache sich ergebend finden, wenn an Paulus oft hervorgehoben wird, er sei durch eine gewaltsame innere Umwälzung aus einem Verfolger ein Apostel geworden<sup>10)</sup>, während

1) Quos Petrus in Tiberi tinxit. De bapt. 4.

2) Romanorum (ecclesia) Clementem a Petro ordinatum (refert). De praescr. 32.

3) Bene quod Petrus Paulo et in martyrio adaequatur. De praescr. 24. — Romani..., quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt. Adv. Marc. IV, 5.

4) Orientem fidem Romae prius Nero cruentavit. Tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur. Scorp. 15.

5) S. Seite 727 Anm. 1.

6) Habemus et Joannis alumnas ecclesias. Nam etsi Apocalypsin ejus Marcion respuit, ordo tamen episcoporum ad originem recensensus in Joannem stabit auctorem. Adv. Marc. IV, 5.

7) Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum a Joanne collocatum refert. De praescr. 32. — Sein Ehrenname Christi spado de mon. 17.

8) S. Seite 727 Anm. 1.

9) Obiit et Joannes, quem in adventum domini remansurum frustra fuerat spes. De anima 50.

10) Paulus vero apostolus de persecutore, qui primus ecclesiae sanguinem fudit. Scorp. 13. — Inde (aus der Apg.) apostolum ostendo persecutorem, non ab hominibus neque per hominem. Adv. Marc. V, 1. — Habet et in Christo scientia aetates suas, per quas devolutus est et apostolus, 1. Cor. 13, 11. Adeo devertit a sententiis pristinis,

Christus sich den andern Aposteln, besonders dem Petrus, Johannes und Jacobus von Anfang an geoffenbart hat<sup>1)</sup> und im engsten Verkehr mit ihnen gestanden ist.<sup>2)</sup> Aber auf die Frage: woher hat Paulus seine Lehre? giebt nun Tertullian ganz beherzt die Antwort: er hat sie von den andern Aposteln empfangen.<sup>3)</sup> Nur durch diese nach Tertullians Ansicht von der Apostelgeschichte<sup>4)</sup> bezeugte Abhängigkeit von den älteren Aposteln gewinnen seine Aussagen den Charakter der Glaubwürdigkeit, während sie sonst gar keinen Werth hätten.<sup>5)</sup> Wo der Apostel dagegen von

---

nec idcirco deliquit quod aemulator factus est non paternarum traditionum, sed Christianarum. De pud. 1.

1) Cui potius figuram vocis suae declarasset, quam cui effigiem gloriae suae revelavit, Petro, Joanni, Jacobo et postea Paulo? Scorp. 12.

2) Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse, quos magistros dominus dedit, individuos habens in comitatu, in discipulatu, in convictu, quibus obscura quaeque seorsum disserebat, illis dicens datum esse cognoscere arcana, quae populo intellegere non liceret? Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni caelorum consecutum et solvendi et alligandi in caelis et in terris potestatem? Latuit et Joannem aliquid, dilectissimum domino, pectori ejus incubantem, cui soli dominus Judam traditorem praemonstravit, quem loco suo filium Mariae demandavit? Quid eos ignorasse voluit, quibus etiam gloriam suam exhibuit et Moysen et Helian et insuper de caelo patris vocem? non quasi ceteros reprobandis, sed quoniam in tribus testibus stabit omne verbum. Ignoraverunt itaque et illi, quibus post resurrectionem quoque in itinere omnes scripturas edisserere dignatus est? De praescr. 22.

3) Formam ab eis dedocendae legis accepit. Adv. Marc. V, 2.

4) Possum et hic Acta Apostolorum repudiantibus dicere: Prius est ut ostendatis quis iste Paulus, et quid ante apostolum, et quomodo apostolus, quatenus et alias ad quaestiones plurimum eo utuntur. Neque enim si ipse se apostolum de persecutore profitetur, sufficit unieuique examine credenti, quando nec dominus ipse de se testimonium dixerit. De praescr. 23. — Haec figurarum sacramenta si tibi displicent, certe Acta Apostolorum hunc mihi ordinem Pauli tradiderunt, a te quoque non negandum. Inde apostolum ostendo persecutorem, non ab hominibus neque per hominem; inde et ipsi credere inducor. Adv. Marc. V, 1.

5) Et si sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset, non sufficeret ad fidem singularitas instrumenti destituta patrocinio antecessorum. Adv. Marc. IV, 2. — Ipse se, inquit, apostolum est professus, et quidem non ab hominibus nec per hominem, sed per Jesum

seinen „Vorgängern“ abweicht, da ist die Differenz entweder bloss scheinbar, oder sie ist auf einen Fehler des Paulus zurückzuführen. Den Beleg zu dieser äussersten Consequenz, mit welcher Tertullian seinem kirchlichen Traditionsbegriff im Grunde die apostolische Würde des Paulus opfert, bilden Tertullians Aeusserungen über die Gal. 1 und 2 erwähnten Vorgänge in Jerusalem und Antiochien. Wir haben bei diesen Aeusserungen ausführlicher zu verweilen, da sie den weiten Abstand zwischen Tertullians Vorstellungen und dem geschichtlichen Urchristenthum am schlagendsten erweisen.

Es ist bekannt, zu welchem Zweck der Apostel Paulus seinem Galaterbrief den geschichtlichen Rückblick 1, 11—2, 21 vorausschickt. Er will zur Vertheidigung seiner apostolischen Würde nachweisen, dass er sein Evangelium nicht der anfänglichen oder späteren Belehrung der Urapostel verdanke, sondern wie diese der unmittelbaren Offenbarung Jesu Christi (1, 11—24), dass er ferner mit diesem seinem Evangelium von den drei Säulenaposteln ausdrücklich als Mitarbeiter auf besonderem Arbeitsfeld anerkannt worden sei (2, 1—10), und dass er endlich die Wahrheit seines Evangeliums einmal sogar vor vielen Zeugen gegen das Haupt der Urapostel geltend gemacht habe (2, 11—21). Diesen Bericht muss nun Tertullian nach den Prämissen seines Systems an allen Punkten verstümmeln und verdrehen, um über denselben hinwegzukommen. Ueber den ersten Besuch des Paulus in Jerusalem (Gal. 1, 18—24), an welchem der Apostel die Kürze und die rein persönliche Absicht eines Besuchs bei Petrus hervorhebt, heisst es de praescr. 23: „Darauf reiste er, wie er selber erzählt, hinauf nach Jerusalem, um Petrus kennen zu lernen, und zwar that er dies, weil die Gemeinschaft des Glaubens und der Lehre ihn dazu verpflich-

---

Christum. Plane profiteri potest semetipsum quis, verum professio ejus alterius auctoritate conficitur. Alius scribit, alius subscribit, alius obsignat, alius actis refert. Nemo sibi et professor et testis est. Praeter haec utique legisti multos venturos qui dicant, Ego sum Christus. Si est qui se Christum mentiatur, quanto magis qui se apostolum praedicet Christi? Adv. Marc. V, 1.

tete und berechtigte (ex officio et jure scilicet ejusdem fidei et praedicationis). Denn auch jene hätten sich nicht gewundert, dass aus dem Verfolger ein Prediger geworden sei, wenn er etwas Entgegengesetztes gepredigt hätte, und hätten nicht noch dazu den Herrn gepriesen, weil sein Feind Paulus ihnen begegnet war.“ Also gerade das, was Paulus Gal. 1, 20 feierlich leugnet, nämlich seine Verpflichtung zu dieser Reise, der officielle Charakter derselben, wird bei Tertullian ohne weiteres vorausgesetzt. Noch schlimmer aber ergeht es der zweiten Reise Gal. 2, 1 f., mit welcher heutzutage fast allgemein die Apg. 15 erzählt wird. 1) Paulus will dieselbe dazu unternommen haben, um sein Evangelium der Gemeinde zu Jérusalem und insbesondere den „Angesehenen“ vorzulegen, *μὴ πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*. Diesen allerdings etwas dunkeln Ausdruck legt Tertullian ohne weiteres folgendermaassen aus (adv. Marc. IV, 2): Marcions Evangelium wäre auch dann nicht anzuerkennen, wenn es „Evangelium des Paulus“ hiesse: „denn da müsste erst noch nach dem Evangelium gefragt werden, welches Paulus vorgefunden hat, dem er Glauben geschenkt hat, mit dem er bald darauf das seinige in Einklang zu bringen wünschte (cui mox suum congruere gestiit), da er ja dazu nach Jerusalem hinaufreiste, um die Apostel kennen zu lernen und zu befragen (ad cognoscendos apostolos et consultandos), damit er nicht etwa ins Leere gelaufen sein möge, d. h. anders als nach ihrer Lehre (non secundum illos) gläubig geworden sei und anders als nach ihrer Lehre das Evangelium predige.“ Mit Einem Wort: „er wünschte seinen Glauben und seine Predigtweise durch die Autorität seiner Vorgänger zu stützen“

---

1) Dass Tertullian adv. Marc. I, 20 die Apg. 11, 30 erzählte Reise mit der Gal. 2, 1 f. erwähnten identificire (Sieffert in der 6. Auflage von Meyers Commentar zum Galaterbrief 1880, S. 62), ist wohl eine zu weit gehende Folgerung aus der sachlich und chronologisch confusen Darstellung jenes Kapitels des Tertullian. Derselbe scheint vielmehr das chronologische Verhältniss der Erzählung des Galaterbriefes zu derjenigen der Apg. noch gar nicht in Betracht gezogen zu haben, da er die beiderseitigen Berichte fast durchgängig getrennt behandelt.



(auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit). Aehnlich sagt Tertullian adv. Marc. V, 3: „Endlich, schreibt er, sei er nach vierzehn Jahren, um den Schutz des Petrus und der übrigen Apostel zu erlangen (ad patrocinium Petri ceterorumque apostolorum), nach Jerusalem hinaufgereist, damit er sich mit ihnen unterrede (conferret) über die Lehrform (regula) seines Evangeliums, damit er nicht während so vieler Jahre ins Leere gelaufen sei oder laufe [was nämlich der Fall gewesen wäre], wenn er etwas abweichend von ihrer Weise (citra formam illorum) predigte. Also hatte er das Bedürfniss verspürt, von ihnen anerkannt und befestigt zu werden (probari et constabiliari desiderarat), die ihr (Marcioniten), wenn je [ihr von denselben etwas wissen wollt], mehr als dem Judenthum nahestehende (Judaismi magis adfines) aufgefasst wissen wollt.“ Warum Paulus einer Stärkung durch die Urapostel bedurfte, lesen wir weiter unten: „Dies ziemte sich für einen unerfahrenen und noch in Betreff der Gesetzesbeobachtung schwankenden Glauben (rudi fidei et adhuc de legis observatione suspensae), da der Apostel selber im Verdacht stand, ob er etwa ins Leere gelaufen sei oder laufe.“<sup>1)</sup> Paulus hat also vierzehn Jahre lang auf seine Weise das Evangelium gepredigt, ohne bei sich gewiss zu sein, dass er damit recht handle; endlich fiel es ihm ein, sich an die competente Vorsteherschaft der Christenheit zu wenden und ihre Anerkennung nachzusuchen. Es ist klar, dass Gal. 2, 2 Alles heissen kann, nur das nicht. Als seine Autoritäten liess Paulus die Zwölfe eben nicht gelten (Gal. 2, 6; 2. Cor. 11, 5; 12, 11); ihre Approbation und moralische Unterstützung brauchte er nicht (1. Cor. 9, 2; 2. Cor. 3, 1), und dass er vierzehn Jahre lang ohne durchgebildete Ueberzeugung gewirkt habe, wird dem Tertullian Niemand glauben wollen. Die vielumstrittenen Worte *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* können vielmehr nach dem Zusammenhang nur den Sinn haben, dass Paulus denen zu Jerusalem sein

1) Vgl. adv. Marc. I, 20: adhuc in gratia rudis, trepidans denique ne in vacuum cucurrisset aut curreret.

Evangelium vorlegte und dabei mit den „Angesehenen“ besonders die Frage erörterte, ob er etwa<sup>1)</sup> ins Leere gelaufen sei oder laufe, nicht wie er fürchtete, sondern wie die Judaisten in Antiochien und Jerusalem ihm Schuld gaben. Aus dem Bedürfniss der beunruhigten paulinischen Gemeinden, welches den Apostel zu dieser Verhandlung veranlasste, macht Tertullian ein persönliches Bedürfniss des Paulus, sich an die älteren Apostel anzulehnen; so verlangt es der Grundsatz: „id verius, quod prius“ (adv. Marc. IV, 5). — Es folgt dann Gal. 2, 3—5 die Erzählung, wie damals von gewisser Seite die Beschneidung des Heidenchristen Titus verlangt worden sei, Paulus aber dieselbe mit Erfolg verweigert habe, um den falschen Brüdern keine Handhabe zu weiteren Zumuthungen zu geben. Dieser Widerstand des Apostels gegen ein Ansinnen, welches die Zwölfe wenigstens geduldet haben, wäre für Tertullian bereits ein zu grosses Zeichen von Selbständigkeit; allein hier kommt ihm der Umstand zu Hilfe, dass in seinem Text des n. T. das Gegentheil zu lesen stand. „Achten wir“, sagt er adv. Marc. V, 3, „auf den Satz selber (sensui ipsi: Gal. 2, 4) und auf das, was ihn veranlasst hat (causae ejus), so wird die Verfälschung der Schrift offenbar werden. Wenn er vorausschickt: „Aber auch Titus, der bei mir war, wurde, obwohl er Grieche war, nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen“, und dann fortfährt: „Wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder“ u. s. w., so beginnt er augenscheinlich von einer dem entgegengesetzten Handlung Rechenschaft zu geben, indem er zeigt, warum er gethan habe, was er nicht gethan noch erzeugt hätte, wenn nicht jenes vorgefallen wäre, um dessen willen er es gethan hat. Endlich sage mir doch: wenn jene falschen Brüder sich nicht nebeneingeschlichen hätten, um ihre Freiheit auszukundschaften, wären sie [Paulus und Barnabas] dann der Unterwerfung gewichen?<sup>2)</sup> Ich denke nicht. Also wichen sie, weil solche da waren, um deren willen man zu weichen hatte (quia fuerunt propter quos cederetur). Denn dies ziemte sich für einen unerfahrenen

1) Dieser Satz ist zweites Objekt von ἀνεθέμην.

2) Τῇ ὑποταγῇ als eigentlicher Dativ gefasst: subjectioni.

und noch in Betreff der Gesetzesbeobachtung schwankenden Glauben, da der Apostel selber im Verdacht stand, ob er etwa ins Leere gelaufen sei oder laufe. Daher galt es, den falschen Brüdern zuvorzukommen (*frustrandi erant*), welche die christliche Freiheit auskundschafteten, damit sie dieselbe nicht in die Knechtschaft des Judenthums hineinbrächten, bevor noch Paulus wusste, dass er nicht ins Leere gelaufen sei, bevor noch seine Vorgänger ihm die Rechte gaben, und er von ihnen beglaubigt (*ex censu eorum*) das Predigtamt unter den Heiden übernahm (*subiret*). Nothwendigerweise wich er also für den Augenblick, und darin liegt für ihn auch der Grund (*sic ei ratio constat*), den Timotheus zu beschneiden und die Geschorenen in den Tempel einzuführen, was in der Apg. erzählt wird und so wahr ist, dass es mit dem Wort des Apostels übereinstimmt, welcher bekennt, er sei den Juden ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen, und ein unter dem Gesetz lebender um derer willen, die unter dem Gesetz leben (so auch um jener eingedrungenen willen), und kurz, er sei Allen Alles geworden, um alle zu gewinnen.“ Tertullian liest also, wie schon sein Vorgänger Irenäus (*Haer. III, 13, 3*) und nach ihm Victorinus, Ambrosiaster, Pelagius (vgl. Codex D und die von Primasius, Hieronymus, Sedulius erwähnten Lateiner), zu Anfang von Gal. 2, 5 die Worte *οἷς οὐδὲ* nicht.<sup>1)</sup> Die Kritik wird sich aber hüten, dem Beispiel ihres Altmeisters Semler zu folgen, welcher sich<sup>2)</sup> durch die zuversichtlichen Behauptungen Tertullians und des Ambrosiaster verleiten lässt, das *οἷς οὐδὲ* wirklich für unecht zu halten. Zu deutlich trägt ja die Bestreitung dieser Worte den Stempel ihres Ursprungs an sich; es soll um jeden Preis der Schein eines ernstlichen Zwiespaltes vermieden werden. Dass Paulus mit einer solchen Handlungsweise seinen eignen Grundsätzen

---

1) Sieffert a. a. O. S. 58 Anm. Unrichtig sagt aber Sieffert a. a. O. S. 77, Tertullian ergänze zu *διὰ δὲ τοὺς παρσιδάτους ψευδαδέλφους* ein *περιετμήθη*; dies war ja nach Weglassung des *οἷς οὐδὲ* nicht mehr nöthig.

2) In der Abhandlung *De varia et incerta indole librorum Tertulliani*, in Oehlers Editio major des Tertullian, Band III, Seite 630.

zuwidergelebt hätte (gegen de pud. 15, s. oben S. 736 Anm. 7), ficht Tertullian wenig an; denn bei einem Neuling wie Paulus ist eine solche principielle Unsicherheit nicht zu verwundern; auch glaubt Tertullian Analogien solcher zweckmässigen Inconsequenz in der Apg. und 1. Cor. 9, 20 zu finden, ob mit Recht, soll weiter unten berührt werden. — Paulus hatte nach Tertullians Auffassung auch allen Grund zum Nachgeben; denn die „falschen Brüder“, welche ihm damals entgegenstanden, werden von Tertullian ausserordentlich gelassen besprochen. Er sagt (adv. Marc. I, 20): „Wenn er aber auch geschrieben hat, es hätten sich einige falsche Brüder eingeschlichen, welche die Galater zu einem andern Evangelium hinüberziehen (transferre) wollten, so zeigt er selber, dass jene Verfälschung (adulterium) des Evangeliums nicht die Absicht gehabt hat, den Glauben an einen andern Gott und Christus [auf sie] zu übertragen, sondern die Gesetzeszucht (disciplina legis) aufrechtzuhalten“, deren Aufhören doch schon von den Propheten geweissagt war. Also half Paulus an seinem Theil das a. T. erfüllen, „indem er als falsche Apostel und Brüder aus diesem Grunde diejenigen tadelt (notans), welche das Evangelium des Christus des Schöpfers von dem vom Schöpfer angekündigten neuen Wesen zu dem vom Schöpfer untersagten alten Wesen hinüberleiten wollten“ (transferrent). Ebenso adv. Marc. IV, 3: „Wenn ferner auch falsche Apostel sich eingeschlichen hatten, so ist auch deren Sinnesart (qualitas) auseinandergesetzt, dass sie nämlich die Beschneidung und die jüdischen Feste vertheidigten (vindicantium). Also wurden sie nicht wegen der Lehre, sondern wegen der Umgangsweise von Paulus getadelt, der sie ebenso würde getadelt haben, wenn sie etwas in der Lehre von Gott dem Schöpfer oder seinem Christus verfehlt hätten.“ Und adv. Marc. V, 3: „Wenn er aber sagt, auch Titus sei nicht beschnitten worden, so beginnt er schon zu zeigen, dass nur die Beschneidungsfrage durch andauernde Vertheidigung des Gesetzes von denen aufgerührt (concussam) worden ist, welche er deswegen falsche und nebeneingedrungene Brüder nennt, welche nichts Anderes zu behaupten fortführen als die bleibende Geltung

(perseverantiam) des Gesetzes (zweifellos aus vollem Glauben an den Schöpfer) und so das Evangelium verkehrten, nicht durch Zusätze zur Schrift, um damit einen Christus des Schöpfers zu erfinden, sondern durch Festhalten der alten Gesetzeszucht (*retentione veteris disciplinae*), um das Gesetz des Schöpfers nicht abschaffen (*excludere*) zu müssen.“ Ganz so beurtheilt Tertullian die Gegner des Paulus in Corinth<sup>1)</sup> und Rom.<sup>2)</sup> Man begreift dabei nur nicht, wie Paulus von diesen Leuten so viel Aufhebens machen und ihnen so bedenkliche Namen geben kann. Aber für den principiellen Widerwillen des Apostels gegen die Richtung, welche seinen Heidenchristen das Gesetz auferlegen wollte, fehlt eben dem Tertullian das Verständniß durchaus, weil ihm ein ganz anderes Verhältniß von Gesetz und Evangelium vorschwebt als dem Apostel Paulus. — Wie wenig sich Tertullian überhaupt in die concreten Verhältnisse des Urchristenthums zu versetzen wusste, zeigt auffallend seine Behandlung des Aposteldecrets, welches nach Apg. 15 an derselben Versammlung in Jerusalem aufgestellt worden ist. Während dasselbe nach dem Zusammenhang offenbar den Heidenchristen das ganze Gesetz erlassen, die socialen Verhältnisse der gemischten Gemeinden dagegen mit Berücksichtigung der Judenchristen nach der Analogie von Lev. 18 ordnen will, findet Tertullian in dem Decret ein Verbot der drei Todsünden des Götzendienstes, der Hurerei und des Mordes. Er sagt darüber (*de pud.* 12): „Als zuerst das Evangelium erscholl und das Alte erschütterte, sodass über die Beibehaltung oder Nichtbeibehaltung des Gesetzes gestritten wurde, entsenden die Apostel aus Vollmacht des hl. Geistes folgende erste Vorschrift (*regula*) an die, welche bereits aus den Heiden gesammelt waren: Es hat, sagen

---

1) *Si et pseudapostolos dicit operarios dolosos transfiguratores sui, per hypocrisin scilicet, conversationis, non praedicationis adulteratae reos taxat. Adeo de disciplina, non de divinitate dissidebatur. Adv. Marc. V, 12.*

2) *Philipp. 1, 15 f. causas solas animorum, non regulas sacramentorum in diversitate proponens unum tamen Christum ... praedicatum confirmat. Adv. Marc. V, 20.*



sie, dem hl. Geist und uns gefallen, euch keine weitere Last aufzulegen als [die Last] dessen, wessen man sich nothwendig enthalten muss: der Opfer, der Hurerei und des Blutes.<sup>1)</sup> Wenn ihr dieses meidet (a quibus observando), thut ihr wohl unter der Leitung des hl. Geistes.<sup>2)</sup> Es genügt, dass auch hier dem Ehebruch und der Hurerei ihr Ehrenplatz zwischen Götzendienst und Mord gewahrt ist. Denn das Blutverbot werden wir [nicht nur auf Thierblut, sondern] noch weit mehr auf das Menschenblut beziehen müssen. Ferner: wie gross wollen die Apostel diejenigen Verbrechen erscheinen lassen, welche sie bezüglich der Vermeidung allein vom früheren Gesetze herausheben (excerpunt), welche sie allein als nothwendig zu unterlassende (abstinenda) ausbedingen (praescribunt). Nicht dass sie die andern erlauben, sondern sie stellen diese allein voran als nicht zu erlassende, sie, welche um der Heiden willen die übrigen Gesetzeslasten erlassbar (remissibilia) gemacht haben. Warum also entlasten (excusant) sie unsern Nacken von einem so schweren Joche, wenn nicht um jenen [den Heidenchristen] diese vereinfachte Kirchengzucht (compendia ista disciplinae) für immer aufzuerlegen? Warum entheben sie uns (indulgent) so vieler Bande, wenn nicht um uns für allezeit zum Nothwendigeren zu verpflichten? Sie haben uns von Mehrerem entbunden, um uns zur Vermeidung des Schädlicheren (no-centioribus observandis) anzuhalten. Es ist dabei entschädigungsweise (compensatione) zugegangen. Wir haben Vieles gewonnen, um [immerhin] Einiges zu leisten. Eine [ausbedungene] Entschädigung aber ist unwiderruflich, und widerrufen würde sie ja durch Wiederholung [des Verbotenen], nämlich des Ehebruchs und Blutvergiessens und Götzendienstes. Denn nun müsste man das ganze Gesetz wieder

1) Das Erstickte nennt er nicht, wie auch Irenäus (Haer. III, 12, 14), Cyprian (Testim. III, 119), Ambrosiaster, Pacian, Hieronymus (zweifelnd) und Codex D es nicht haben.

2) „Vectante vos spiritu sancto“, ein Zusatz, welchen auch Irenäus (Haer. III, 12, 14: „ambulantes in spiritu sancto“) und Codex D („ferentes in sancto spiritu“) enthalten.

annehmen, wenn man die Bedingung brechen wollte, unter der es erlassen ist (*si veniae condicio solvetur*). Aber der hl. Geist hat nicht leichtsinnig diesen Vertrag mit uns geschlossen (*pactus est*), zumal da er ihn freiwillig (*ultro*) geschlossen hat, wofür er um so mehr zu ehren ist. Das ihm geleistete Gelübde kann nur ein Undankbarer brechen. Er wird jetzt weder von Neuem verlangen, was er erlassen hat, noch erlassen, was er beibehalten hat. Die neueste Verfügung (*testamentum*) steht unveränderlich fest, und die Verlesung des Beschlusses und jene Anordnung selber wird erst mit dem Weltende aufhören. Genugsam hat er die Verzeihung der Sünden verweigert, deren Vermeidung (*custodiam*) er noch besonders eingeschärft hat (*elegit*); er hat in Schutz genommen (*vindicavit*), was er nicht geradezu erlassen hat. Daher kommt es, dass weder Götzendienst noch Blutschuld von den Gemeinden Verzeihung (*pax*) erlangen. Ich denke, es ist nicht erlaubt zu glauben, dass die Apostel diesem ihrem Beschluss untreu geworden seien; oder, wenn Jemand dies glauben kann, so wird er es zu beweisen haben.“ In dieser Weise macht Tertullian aus dem Aposteldecret eine Maassregel der Kirchenzucht im engern Sinn und zieht es hinein in seinen Streit mit dem römischen Bischof über die ganz heterogene Frage, ob solche, die wegen Fleischessünden ausgeschlossen worden, in die Gemeinde wieder aufgenommen werden können oder nicht. Anderweitig wendet er dasselbe Aposteldecret ebenso willkürlich gegen die Vertheidiger gewisser mit dem heidnischen Cultus zusammenhängender Berufsarten an.<sup>1)</sup> Dieses Uebersehen des ursprünglichen Sinnes ist um so merkwürdiger darum, weil Tertullian daneben die geschichtlichen Nachwirkungen jenes Beschlusses vor Augen hat. Dass im Urchristenthum neben der Verschleierungs-, Heiraths- und Auferstehungsfrage auch über die Theilnahme am Götzenopfer (nicht Götzendienst im Allgemeinen) und über den Genuss des Götzenopferfleisches gestritten wurde, weiss er

---

1) *Spiritus sanctus consultantibus tunc apostolis vinculum et jugum nobis relaxavit, ut idololatriae devitandae vacaremus. De idol. 24.*

(adv. Marc. I, 21); die Aeusserungen des Paulus und Johannes darüber erwähnt er<sup>1)</sup>; ja er rühmt es als eine Sitte seiner Zeit, dass die Christen Götzenopfer (de spectaculis 13; de idol. 10. 13), Blut (apol. 9; de mon. 5) und Ersticktes (apol. 9) meiden. Allein daneben ist er so vertieft in die Streitigkeiten seiner kirchlichen Gegenwart, dass diejenigen des Urchristenthums ihm wie von selber die Farbe der ersteren annehmen. Tertullian darf sich daher nicht beklagen, dass auch seine Widersacher in der Kirche zur Bestreitung der montanistischen Fastengebote sich auf das Aposteldecret berufen<sup>2)</sup>; ohne eine besonnene Exegese wird die Schrift nothwendig zum Spielball der kirchlichen Parteien. — Der apostolische Handschlag Gal. 2, 6—10 wird natürlich von Tertullian in demselben Sinne gedeutet wie der ganze Zweck jener Zusammenkunft in Jerusalem. An sich zwar lauten mehrere der darauf bezüglichen Stellen ziemlich unverfänglich: „Sie gaben ihm die Rechte zum Zeichen der Eintracht und Uebereinkunft und ordneten unter sich eine Vertheilung der Amtswirksamkeit (officii) an, nicht eine Trennung des Evangeliums, nicht dass der eine dies, der andere das, sondern dass der eine diesen, der andere jenen predigen solle, Petrus der Beschneidung, Paulus den Heiden“ (de praescr. 23). „In Betreff der Lehreinheit (de praedicationis unitate)..... hatten sie sich die Rechte gegeben und eben durch die Vertheilung der Amtswirksamkeit einander Gemeinschaft im Evangelium zugesagt (condixerant), wie er auch anderswo

1) Si verbo nudo conditio polluitur, ut apostolus docet, Si quis autem dixerit, Hoc idolothytum est, non contigeris, — multo magis, cum habitu et ritu et apparatu idolothytorum contaminatur; ita et corona idolothytum efficitur. De cor. 10. — Si (Paulus) claves macelli tibi tradidit permittens esui omnia ad constituendam idolothytorum exceptionem, non tamen in macello regnum dei inclusit. De jej. 15. — — (Spiritus) stuprum et idolothytorum esum Thyatirensis exprobrat. De paen. 8. — Joannes in Apocalypsi idolothyta edentes et stupra committentes jubetur castigare. Sunt et nunc alii Nicolitae. Gaiana haeresis dicitur. De praescr. 33.

2) Sic et apostolos observasse, nullum aliud imponentes jugum certorum et in commune omnibus obeundorum jejuniorum. De jej. 2.

sagt: Es sei nun ich oder jene, also predigen wir“ (adv. Marc. I, 20). „Petrus, Jacobus und Johannes gaben dem Paulus die Rechte und setzten betreffs der Vertheilung der Amtswirksamkeit fest, dass Paulus zu den Heiden, jene zu der Beschneidung [gehen sollten]; nur dass sie der Armen gedächten, auch das nach dem Gesetz des Schöpfers, welcher die Armen und Dürftigen schirmt“ (adv. Marc. V, 3). Aber schon bedenklicher ist adv. Marc. IV, 2: „Zuletzt, als er mit seinen Lehrern (auctoribus) sich unterredet und in Betreff der Glaubensregel sich mit ihnen geeinigt hatte (convenit), reichten sie sich die Rechte und hielten fortan ihre Lehramtspflichten (officia praedicandi) auseinander, so dass jene zu den Juden, Paulus zu den Juden und Heiden [gehen sollte]“<sup>1)</sup>; und Tertullians eigentliche Meinung vernehmen wir beiläufig adv. Marc. V, 3: ... „bevor noch seine Vorgänger ihm die Rechte gaben, und er von ihnen beglaubigt das Predigtamt unter den Heiden übernahm.“ Also liest Tertullian trotz allen gegentheiligen Versicherungen des Paulus etwas wie einen Auftrag der Urapostel aus dem Galaterbrief heraus, kraft dessen Paulus an die fernere Heidenmission gegangen sei.

Am meisten Noth bereitet dem Tertullian, wie es nicht anders sein kann, der Gal. 2, 11—21 erzählte Vorfall in Antiochien, auf welchen die Häretiker immer wieder zurückkamen als auf den Hauptbeweis, dass im apostolischen Zeitalter doch nicht solche Einheit und Solidarität unter den Aposteln vorhanden gewesen sei, wie die Kirche es darzustellen liebte.<sup>2)</sup> Dem gegenüber betont Tertullian vor

1) Als Grund dieser Aenderung von Gal. 2, 9 ist besonders die Rücksicht auf die Apostelgeschichte anzunehmen.

2) Proponunt ergo ad suggillandam ignorantiam aliquam apostolorum, quod Petrus et qui cum eo reprehensi sunt a Paulo. Adeo, inquiunt, aliquid eis defuit; ut ex hoc etiam illud struant, potuisse postea pleniorē scientiam supervenire, qualis obvenerit Paulo reprehendenti antecessores. De praeser. 23. — Sed enim Marcion nactus epistolam Pauli ad Galatas, etiam ipsos apostolos suggillantē ut non recto pede incedentes ad veritatem evangelii, simul et accusantis pseud-apostolos quosdam pervertentes evangelium Christi, committitur ad de-

Allem<sup>1)</sup>, dass der Tadel des Paulus gegen den Petrus kein Tadel wegen falscher Lehre gewesen sei; so de praescr. 23: „Wenn aber Petrus getadelt worden ist, weil er, nachdem er mit den Heidenchristen zusammengelebt hatte, nachher sich dem Verkehr mit ihnen entzog aus Rücksicht auf Personen (*personarum respectu*), so war das jedenfalls nur ein Fehler in der Umgangsweise, nicht in der Lehre (*conversationis fuit vitium, non praedicationis*). Denn es wurde dadurch nicht ein anderer Gott als der Schöpfer, nicht ein anderer Christus als der von Maria geborene, nicht eine andere Hoffnung als die Auferstehung verkündigt.“ Auf dasselbe beschränkt sich die Auslegung von Gal. 2, 11 ff. adv. Marc. V, 3: „Aber er tadelt den Petrus, dass er nicht geraden Fusses einhergehe nach der Wahrheit des Evangeliums. Freilich tadelt er ihn, aber wegen nichts Anderem als wegen der Unbeständigkeit in der Lebensart (*inconstantia victus*), die er je nach der Beschaffenheit (*qualitas*) der Personen wechselte aus Furcht vor denen aus der Beschneidung, nicht wegen einer Verkehrtheit der [Lehre von der] Gottheit (*divinitatis perversitatem*), um deren willen er auch andern ins Angesicht widerstanden hätte, er, der wegen der geringeren Ursache der zweideutigen Umgangsweise (*conversationis ambiguae*) sogar den Petrus nicht schonte.“ Aber bei dieser Rettung der kirchlichen Lehrautorität des Petrus kann Tertullian nicht stehen bleiben. Dass Petrus wirklich aus Furcht einen Fehler begangen habe, wenn auch nur durch Unbeständigkeit im Umgang, ist ihm ein Gedanke, den er nur ausspricht, um ihm sofort zu widerlegen, obwohl Paulus gerade diesen Gedanken deutlich ausspricht. Der Fehler muss zu einem blossen Schein herabgesetzt, ein anderes Motiv der Handlung aufgesucht werden. Daher fährt Tertullian de praescr. 24 fort: „Ich bin nicht so wohl dran, vielmehr

---

struendum statum eorum evangeliorum quae propria et sub apostolorum nomine eduntur vel etiam apostolicorum, ut scilicet fidem, quam illis adimit, suo conferat. Adv. Marc. IV, 3.

1) Vgl. Overbeck, Ueber die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff.) bei den Kirchenvätern, 1877, Seite 10—13.



ich bin nicht so schlimm dran, dass ich die Apostel gegen einander ins Feld führen möchte (*committam*). Weil aber jene Grundverkehrten (die Häretiker) uns jenen Tadel dazu vorhalten, um die ältere Lehre (*doctrinam superiorem*: die der Urapostel) verdächtig zu machen, so will ich gleichsam an Petri Statt antworten, dass Paulus selber gesagt hat, er sei Allen Alles geworden, den Juden ein Jude, den Nichtjuden ein Nichtjude, um alle zu gewinnen. Also tadelten sie (die Apostel) je nach den Zeiten und Personen und Ursachen Dinge, welche auch sie gleicherweise je nach den Zeiten und Personen und Ursachen begiengen, wie wenn Petrus seinerseits den Paulus hätte tadeln wollen, dass er, der die Beschneidung verbot, selber den Timotheus beschnitt. Mögen die zusehen, welche über die Apostel urtheilen!“ — So wird aus dem Fehler des Petrus eine jener weisen Rücksichten auf Zeit und Umstände, deren eine Tertullian schon in der angeblichen Beschneidung des Titus zu finden glaubte. Auch hier beruft sich Tertullian dafür auf die Beschneidung des Timotheus in der Apg.<sup>1)</sup> und auf den Ausspruch des Paulus 1. Cor. 9, 20, den er auch auf die anderen Apostel überträgt. Dasselbe geschieht *adv. Marc.* IV, 3: „Wenn ferner auch Petrus, Johannes und Jacobus, welche für Säulen gehalten wurden, getadelt worden sind, so ist die Ursache klar. Man sah sie nämlich aus Rücksicht auf Personen die Tischgemeinschaft wechseln (*variare convictum*). Und doch, da Paulus selber Allen Alles wurde, um Alle zu

1) Vgl. *de monog.* 14: *Nunc si et absolute apostolus permisisset in fide amisso matrimonio nubere, proinde fecisset quemadmodum et cetera, quae adversus formam regulae suae pro condicione temporum gessit, circumcidens Timotheum propter superinducticios falsos fratres* (eine Abänderung von Apg. 16, 3, durch welche auf die zuversichtliche Vergleichung dieser Beschneidung des Timotheus mit der eingebildeten des Titus ein eigenthümliches Licht fällt) *et rasos quosdam inducens in templum propter observationem Judaeorum, ille qui Galatas in lege volentes agere castigat. Sed ita res exigebant, ut omnibus omnia fieret, quo omnes lucrificaret.* — *De pud.* 17: *Etiam si pro certo apostolus Corinthio illi fornicationem donasset, esset aliud, quod semel contra institutum suum pro ratione temporis faceret. Circumcidit Timotheum, et tamen abstulit circumcisionem.*

gewinnen, konnte wohl auch Petrus diese Absicht haben, in etwas anders zu handeln, als er lehrte.“ Ob die Parallele mit 1. Cor. 9, 20 durchführbar sei, mit andern Worten ob Petrus mit seinem schwankenden Benehmen im Schoosse der gemischten Christengemeinde Antiochien die Absicht haben konnte, jemanden zu „gewinnen“, wird nicht weiter berücksichtigt; es bleibt dabei: Petrus hat im Grunde nur gethan, was Paulus anderweitig auch that. Aber auch hier wieder führt die Gleichstellung der Urapostel mit Paulus nothwendigerweise zu einer Degradirung des letztern; denn wenn Petrus im Grunde recht hatte und wusste, was er that, warum machte dann Paulus einen solchen Lärm und stellte ihn öffentlich darüber zur Rede wie über einen Fehltritt? Es bleibt nur die Antwort übrig: Paulus beging damit eine Uebereilung und legte seinem Amtsgenossen aus Unerfahrenheit ein falsches Motiv unter. Dies besagt adv. Marc. I, 20: „Sie halten uns entgegen, dass auch Petrus und die andern, die Säulen des Apostolats<sup>1)</sup>, von Paulus getadelt worden seien, weil sie nicht geraden Fusses einhergiengen nach der Wahrheit des Evangeliums, — von jenem Paulus nämlich, welcher in der Gnade noch unerfahren (*adhuc in gratia rudis*), ja zitternd (*trepidans*), er möchte in's Leere gelaufen sein oder laufen, damals zuerst mit seinen Vorgängern, den Aposteln, sich unterredete (*conferebat*). Wenn er daher in seinem ersten Neulingseifer (*ferventer adhuc ut neophytus*) gegen das Judenthum etwas in Betreff der Umgangsweise (*in conversatione*) tadeln zu müssen glaubte, nämlich die beliebig wechselnde Tischgemeinschaft (*passivum convictum*), er, der späterhin selber in seiner Lebensweise (*usu*) Allen Alles werden sollte, um Alle zu gewinnen, den Juden wie ein Jude und denen unter dem Gesetz wie unter dem Gesetz, so willst du (Marcion) jenen Tadel, der sich nur auf eine Umgangsweise (*conversatio*) bezieht, welche nachher ihrem eignen Ankläger (Paulus) gefallen sollte, verdächtigen [als Kennzeichen] eines Abfalls (*praevaricatio*) auch in Be-

1) Gewiss eine Deutung der *στῦλοι*, welche Paulus nicht zugegeben hätte.

treff der Lehre von Gott.“ Der Standpunkt des kirchlichen Apologeten erscheint hier mit der äussersten Gewaltsamkeit durchgeführt. Um eine Uebereilung des Paulus denkbar zu machen, werden die vierzehn Jahre, nach welchen Paulus doch nicht mehr neophytus heissen konnte, ignorirt, und dies erleichtert sich Tertullian dadurch, dass er die Scene in Antiochien ganz mit der vorangegangenen in Jerusalem zusammenwirft, sodass in Antiochien die erste Zusammenkunft des Paulus mit den Uraposteln stattfindet, und ausser Petrus auch die andern „Säulen“ in Antiochien getadelt werden.<sup>1)</sup> Wenn Paulus erst damals mit denselben sich besprechen konnte, dann erklärt es sich, wieso er nach vierzehn Jahren doch noch nicht in alle Wege apostolischer Weisheit und Rücksicht eingeweiht war und ein Verfahren tadeln konnte, das er später bei reiferer Erfahrung selber zu dem seinigen machte. Auffallend bleibt dabei nur, wie Paulus jahrelang nach dem Vorfall in Antiochien denselben im Galaterbrief ohne eine Spur von Reue über seine „Uebereilung“ erzählen kann. Allein es genügt dem Tertullian, zu einem Paulus gelangt zu sein, welcher den Einheitscharakter des Apostelcollegiums nicht stört und sich in seinem ganzen Lehren und Wirken als der treue Beauftragte und Gehilfe der Urapostel zeigt. Der geschichtliche Paulus mit seiner scharf ausgeprägten Eigenart und eignen Lehrweise ist dies freilich nicht; aber es ist derjenige Paulus, welchen die Kirche zur Zeit Tertullians brauchen konnte.

Die vorliegende Erörterung hat sich das Ziel gesteckt, Tertullians Auffassung des Apostels Paulus und seines Verhältnisses zu den Uraposteln in ihrer vielfachen Abweichung vom geschichtlichen Thatbestand lediglich darzustellen. Die naheliegenden Fragen nach den Quellen und der geschichtlichen Entstehung dieser Tertullian'schen Anschauung fallen daher ausserhalb des Rahmens dieser

1) So auch adv. Marc. IV, 3: Porro etsi reprehensus est Petrus et Joannes et Jacobus. Es ist kaum anzunehmen, dass Tertullian die *τινὲς ἀπὸ Ἰακώβου* Gal. 2, 12 für die Säulenapostel Johannes und Jakobus hält.

Abhandlung. Die gewonnene Erkenntniss kann uns genügen, dass Tertullian, einer von denjenigen Kirchenschriftstellern, welche man sich oft im apologetischen Interesse als mit dem apostolischen Zeitalter noch ziemlich vertraut denkt, von demselben vielmehr im Ganzen wie im Einzelnen eine sehr irrige Anschauung gehegt hat, und das eben darum, weil er vor allem Kirchenschriftsteller war.

## Nachträgliche Notiz zu „L. P. Roselli“ S. 179 ff.

Von

Prof. Dr. **Benrath**

Aus dem mir auf der Marburger Bibliothek zugänglich gewordenen Exemplar von Johann Lonicer's lateinischer Uebersetzung des grossen Katechismus Luther's ersehe ich, dass diese Arbeit keinem Andern als unserm Roselli gewidmet ist. Dieser hatte den ihm befreundeten Lonicer schon 1528 gebeten, durch Uebertragung Luther'scher Schriften in's Lateinische deren Verbreitung in Italien zu ermöglichen. Als Antwort darauf sendet Lonicer „amico suo“ diese Uebersetzung, welche er sofort nach dem Erscheinen des Originals in Angriff genommen hatte. Die Vorrede datirt vom Mai 1529.





# DATE DUE

~~DATE 97-5 313~~

APR 13 1997

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

GTU Library



3 2400 00294 9364

